قضايا إسلامية

الفلسفة الإسلامية

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى





قضايا إسلامية

الفلسفة الإسلامية

الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٥



مقدمة

إنها قصة الفكر فى أسمى مظاهره ، أو على الأقل فى جانب من أسمى جوانبه وهو الحكمة والفلسفة .

وإنها لجديرة أن تروى ليعلم أبناء هذا العصر ما جرى للفكر من أحداث جسام ، وما تقلب فيه على مر الأعوام .

بل إنها لمأساة حقيقية مُثّلت على مسرح الحياة ، ولعبت فيها شخصيات عظيمة أدواراً بارزة ، تصارعت مع غيرها من الشخصيات ، فانتصر الفلاسفة حيناً ، ولكن انتهى بهم الأمر بالاندحار ، وأسدلت الستار على مسرحية الفلسفة ، وقد قضى عليها بالكفر وحرم الاشتغال بها .

ولم يكن للعرب قبل الإسلام فلسفة ، ولا كانت لهم عناية بالعلوم وسائر مظاهر المدنية التى بلغتها غيرها من الدول المحيطة بها من قدماء مصريين ويونان وبابليين وكلدانيين وفرس وهنود ؛ وكيف يكون للعرب فلسفة وتظهر فيهم علوم بغير أن

يعنوا بأول أدوات الحضارة النظرية وهى التدوين وتأليف الكتب التى تحفظ ما وصل إليه كل جيل من تقدم فكرى ، ليعتمد عليه الجيل التالى ، فيضيف إليه خطوة أخرى فى الابتكار ، هى ثمرة ما تبلغه العقول من أنظار .

وقد حكى الفارابى فى كتابه « تحصيل السعادة » قصة الفلسفة وانتقالها من الأمم القديمة حتى وصلت إلى العرب فقال : « وهذا العلم على ما يقال إنه كان فى القديم فى الكلدانيين وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ، ثم إلى العرب . وكانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم باللسان اليونانى ، ثم صارت باللسان السريانى ، ثم باللسان العربى . وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ؛ ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة ، ويعنون به إيثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفاً ، يعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى ، ويرون أنها بالقوة الفضائل كلها ، ويسمونها علم العلوم ، وأم العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات » .

انتقلت الفلسفة إلى العرب بعد الإسلام حين بعث فيهم هذا

الدين الجديد حياة جديدة ، ونقلهم من المرتبة القبلية المنحصرة في داخل جزيرة العرب إلى أفق الإنسانية الفسيح ، وأصبح المسلمون دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقاً إلى أقصى الأندلس غرباً ، يدين كلهم أو معظمهم بالإسلام ، ويتكلمون بلسان واحد هو العربية ؛ وتسلم المسلمون راية الحضارة العالمية عشرة قرون من الزمان ، وتبحروا في شتى العلوم والفنون والصناعات ، وتأملوا في أصول هذه الأمور كلها وتعمقوها ، فكانت الفلسفة كما قال الفارابي هي : حكمة الحكم ، وعلم العلوم ، وأم العلوم .

وهذه هي حال الحضارات ، تنشأ في أمة من الأمم وتزدهر وتنمو ثم تنقرض ، ولكنها لا تموت بل تنتقل إلى أمة أخرى . غير أن الحضارة الإسلامية تمتاز عن غيرها من الحضارات بأنها استمرت مدة أطول وزماناً أعظم من غيرها من حضارات الكلدانيين والسريان والفرس واليونانيين . وأكبر الظن أن راية الفلسفة التي انتقلت إلى أوربا منذ عصر النهضة عن العرب ، وازدهرت فيها حتى اليوم ، أخذت تعود إلى أصحابها العرب في الوقت الحاضر .

وسترى حين نقص عليك قصة هذه الفلسفة أنها إنما ازدهرت

فى الزمن الماضى منذ ألف عام عندما عنى العرب بالعلوم المختلفة وبرزوا فيها ، حتى إذا استقرت العلوم وتبحروا فيها ووضعوا لها القوانين المنظمة لها استطاع المفكرون أن يرتفعوا من العلم إلى الفلسفة ، فأقيمت على صرح ثابت وأساس وطيد . فلما وقف تيار البحث العلمى والنظر فى الطبيعيات والرياضيات هوت الفلسفة تبعا لذلك ، وفقدت الأرض التى كانت تعتمد عليها .

وفى الوقت الحاضر نجد عناية العرب بالعلوم شديدة ، ولكنها حركة لا تزال فى بدايتها ، ولن يتيسر أن يكون للعرب فلسفة بمعنى الكلمة إلا بعد أن تستقر العلوم عندهم مرة أخرى ، وتنهض من جديد على أيدى العرب أنفسهم . وعندئذ نستطيع أن نقص قصة الفلسفة الإسلامية ، أو العربية مرة أخرى .

وسيكون ذلك سريعاً إن شاء الله بفضل الثورة التى نعيش فى غمارها فى الوقت الحاضر ، الثورة السياسية والاجتماعية والثقافية .

* * *

تنقسم هذه القصة إلى ثلاثة فصول كبيرة :

الفصل الأول « تمهيدات » نبحث فيه عن هذه الفلسفة أهى أسلامية أم عربية ؛ وهل هى الفلسفة البحتة أم تشمل

إلى جانب ذلك علم الكلام والتصوف وأصول الفقه ؛ وكيف ترجمت الفلسفة إلى اللغة العربية ، وما هذه الحركة التى تعرف بعصر الترجمة والتى بدأت بنقل العلوم ؛ وما هى أهم الكتب العلمية التى نقلت .

والفصل الثانى « شخصيات » ، نحكى فيه قصة أبرز فلاسفة المشرق وهم : الكندى والفارابى وابن سينا ؛ ثم أبرز فلاسفة المغرب وهم : ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

والفصل الثالث « موضوعات » ، نتحدث فيه عن بعض الموضوعات الرئيسية التى دار حولها البحث بين الفلاسفة ، بما يتسع له هذا الكتاب الصغير ، وسنقف عند موضوعات أربعة هى المنطق ومناهج البحث باعتبار أن المنطق كان أداة الفلسفة وطريقة البحث فيها ، ثم ننتقل إلى الله ، والعالم ، والإنسان .

أحمد فؤاد الأهوانى



تمهيدات

موضوع الفلسفة الإسلامية :

١ — إسلامية أم عربية
٢ — الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام
٣ — الفلسفة والتصوف
٤ — الفلسفة والفقه
٥ — الفلسفة والعلم

عصر الترجمة :

١ — طلائع الترجمة
٢ — عصر الترجمة
٣ — الكتب العلمية
٤ — العلوم الحكمية
٥ — الكتب الفلسفية

موضوع الفلسفة الإسلامية

إسلامية أم عربية

الفلسفة الإسلامية هى البحث فى الكون والإنسان فى ضوء التعاليم الدينية التى نزلت مع ظهور الإسلام .

وقبل أن نخوض فى هذا البحث ، ونعرض المشاكل التى واجهتها هذه الفلسفة وحاولت حلها ، يجدر بنا أن نفصل فى قضية عنوان هذه الدراسة ، أهى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية ، لما لهذا التمييز من أثر فى موضوع هذه الفلسفة ذاتها .

وقد تعرض المؤرخون من القدماء لهذه القضية كما تعرض لها المحدثون طوال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، وبخاصة بعد ظهور القومية العربية ، وشعور العرب بذاتهم وكيانهم ، فكان للقدماء رأى وللمحدثين رأى آخر .

حين ظهرت الفلسفة فى الإسلام ، وجرت هذه اللفظة فى اللسان العربى ، ونمت وازدهرت وبرز الفلاسفة من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم ، وألف المؤرخون الكتب التى تدون سيرهم وآراءهم ، أطلق هؤلاء المؤرخون عليهم اسم

فلاسفة الإسلام ، أو الفلاسفة الإسلاميين أو حكماء الإسلام ، فيما جرى على ألسنة الشهرستانى أو القفطى أو البيهقى وغيرهم. ومن أجل ذلك قال الشيخ مصطفى عبدالرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»[1] : إنّ هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها ، اسما اصطلحوا عليه ، فلا يصح العدول عنه ، ولا تجوز المشاحنة فيه . ثم يخلص من ذلك إلى قوله : « ونرى أن نسمى الفاسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها ، « فلسفة إسلامية » بمعنى أنها نشأت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم » .

وعندما جاء الأستاذ المستشرق نللينو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية عقب افتتاحها ، ألقى دروساً فى «تاريخ علم الفلك عند العرب » ، وتعرّض للتسمية وناقش الحجج التى تقال فى كلا الجانبين ، وهذا نص حجته :

« كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام لاشك أن كلمة « عرب » مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى المشير إلى الأمة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب» .

(١) من أراد مزيدا من الاطلاع على مناقشة هذه القضية فليرجع إلى هذا الكتاب .

ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى ، وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية ، المستخدمين اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية ، فتدخل فى تسمية العرب الفرس والهندوالترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم جرا ، المتشاركون فى كتب لغة العلم ، وفى كونهم تَبَعَةُ الدول الإسلامية ، ولو لم نطلق عليهم لفظ العرب كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند العرب ، لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان » .

من الواضح من هذا النص أن نللينو يعتمد أولا وقبل كل شىء على اللغة ، ولذلك قال العلوم عند العرب بمعنى أنها كتبت باللغة العربية ؛ ثم نقل رأى ابن خلدون الذى يذهب فيه إلى أن « حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم » . وناقش بعد ذلك الوجه المقابل لهذه القضية ، نعنى القول بفلسفة إسلامية أو علوم إسلامية وتولى الرد عليها : بأن لفظ المسلمين يُخْرِج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة ؛ وبأن لفظ المسلمين

يستلزم البحث أيضاً عما صنفه أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية — وهذا خارج من موضوعنا . وبذلك يخلص نللينو إلى هذه النتيجة بقوله : فالأرجح أن تتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ، وتتخذ لفظ العرب بالاصطلاح المذكور ، أى نسبة إلى لغة الكتب لا الأمة .

وقد ظهر بحث بمناسبة انعقاد حلقة لدراسة الفلسفة الإسلامية فى كولونيا سنة ١٩٥٩ ، قام به صديقنا الأب قنواتى ، ونشره فى ذلك العام[1] ، وهو عبارة عن استفتاء وجهه إلى المشتغلين بهذه الفلسفة فى شتى أنحاء العالم ، وجمع الردود ونشرها ، فتبين منها الاختلاف الشديد على التسمية ، من فلسفة إسلامية ، إلى عربية ، إلى فلسفة الدول الإسلامية ، إلى الفلسفة فى العالم الإسلامى ، وغير ذلك . وسنعرض بعض هذه الآراء لما فيها من طرافة .

الإيرانيون والهنود والأتراك يؤثرون تسمية هذه الفلسفة بأنها إسلامية ، وليس ذلك بمستغرب منهم فى الوقت الحاضر بعد انقطاع صلتهم باللسان العربى إلا بالنسبة للمختصين فقط .

---

(١) انظر مجلة Mideo, Tome 5, 1958-1959

يذهب الأستاذ مُعين بجامعة طهران إلى أن القول بالفلسفة العربية يُخرج الإيرانيين والأفغان والباكستانيين والهنود ، ويرى اختيار اسم مثل فلسفة إسلامية ، أو فلسفة الدول الإسلامية وما جاورها . ويقول الأستاذ آشته : « إذا كان المقصود ذلك الفكر الفلسفى الذى انتشر فى بقعة من الأرض بعد امتداد رقعة الإسلام واللغة العربية ، والذى عبر عنه دائما باللغة العربية ، وفى بعض الأحيان من نفس المؤلفين باللغة الفارسية ، فمن المصطنع عزل جزء من الفكر عن الآخر اعتمادا على أداة من أدوات التعبير عنه ، أو على العقيدة الدينية للمؤلفين . كيف تأخذ جزءاً من فكر الفيلسوف عبر عنه باللغة العربية ، وتغفل الجزء الآخر الذى عبر عنه بالفارسية ؟ كيف نستبعد فكر فيلسوف لأنه يهودى ؟ وما الحال فى فكر السهروردى أو الرازى صاحب مخاريق الأنبياء ؟ لهذا أستبعد القول بفلسفة عربية أو إسلامية ، وأوثر القول بالفلسفة فى العالم الإسلامى ».

ويدافع المستشرق الفرنسى كوربان المختص بالإسلاميات والإيرانيات عن فلسفة إسلامية ، بقوله : إذا أخذنا بفلسفة عربية لكانت ضيقة جدا بل خاطئة ، فأين نضع مثلا فكر ناصر خسرو ، وأفضل كاشانى ، وغيرهما من فرس القرون من

الحادى عشر إلى الثالث عشر ، والذين لم يكتبوا إلا بالفارسية . أما مفهوم « عربية » فإنه يحمل اليوم مضمونا سياسيا ووطنيا له مايبرره ؛ ولكن ليس له الحق أن يعود بنا إلى الميدان العلمى أو الأدبى. وأيضا فإنى أرفض أن أربط بين مفهوم دينى وبين وطن أو جنس ، ولذلك كان أصدق عنوان هو «الفلسفة فى الإسلام » أو « الفلسفة الإسلامية » أو « الفلسفة فى الدول الإسلامية» ولو أن هذه التسمية الأخيرة طويلة لاتصلح عنوانا. وإنى لأرفض أن أسميها « مسلمة » Musulmane لأن فى هذا حكما سابقا على عقيدة الفيلسوف الشخصية . فلسفة إسلامية إذن تشمل كل شيء . وإذا شئنا أن نضيف المسيحيين واليهود فلنا أن نقول «الفلسفة فى الإسلام » كما فعل دى بور[1] من قبل.

ويعارض المنود القولَ بفلسفة عربية ، وفى ذلك يقول الأستاذ تارا شاند : « فلسفة عربية عنوان غير ملائم ، أولا لأن المشتغلين بهذه الصناعة لم يكونوا جميعاً عربا ، بل كان معظمهم فرساً أو مواطنين فى بلاد أخرى كمصر ووسط آسيا والأندلس والهند إلخ . ومع أن نسيج هذه الفلسفة كتب بالعربية ، فقد

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، تأليف دى بور وترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

استخدمت لغات أخرى كالفارسية وغيرها . واعتبار أهم من ذلك هو أن الفلسفة نشأت من حاجة الإسلام والجدل الدينى ، واهتمت فى أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة ، أو التماس أساس فلسفى لها ، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية ، ولا يمكن اعتبار هذه الفلسفة نقدية أو مستقلة ، لأنها دارت حول الفكر الدينى . أما النصارى واليهود الذين كتبوا مؤلفات فلسفية نقدية أو متأثرة بالإسلام ، فينبغى إدخالهم فى جملة الفلسفة الإسلامية ».

وجاءت طائفة من الردود تأخذ الإسلام لا بمعنى الدين فقط بل بمعنى أعم وأوسع ، أى حضارة معينة ، كما فعل الأستاذ بوزانى من إيطاليا إذ يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى الحضارة لا الدين . فضرب مثلا ببرجسون الفيلسوف اليهودى فإنه يدخل ضمن تاريخ الفلسفة المسيحية فى أوربا فى العصر الحاضر . وإلى مثل ذلك ذهب الدكتور إبراهيم مدكور حيث يقول . « ليس القول بفلسفة عربية إنها من عمل جنس أو أمة ، ومع ذلك أوثر تسميتها إسلامية ، لأن الإسلام ليس عقيدة فقط ، ولكنه أيضاً حضارة ، ولكل حضارة حياتها الأخلاقية والمادية والفكرية والعاطفية . والفلسة الإسلامية تشمل إذن كل ما كتب من دراسات فلسفية فى أرض الإسلام سواء بأقلام المسلمين أو النصارى

أو اليهود . ولست فى حاجة إلى ذكر النساطرة واليعاقبة والصابئة الذين كانوا رواد هذه الدراسات . وأنت ترى أن ابن ميمون ليس إلا استمراراً للفارابى وابن رشد » .

ويطول بنا الحديث لو نقلنا سائر ما ذكره المشتغلون بهـذا الضرب من الفلسفة ، ولـكنى أختم الموضوع بالرأى الذى ذهبت إليه فى كتابى باللغة الإنجليزية[1] عن الفلسفة الإسلامية حيث قلت ماترجمته : « القائلون بفلسفة عربية يذهبون إلا أنها كتبت باللغة العربية ، وأنها ترجمت أولا إلى العربية ، ثم ألف فيها الفلاسفة بعد ذلك وأضافوا إليها بالعربية، ولـكننا يجب أن نذكر أن ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية ليس سبباً كافيا للقول بأنها عربية ؛ لأن أئمة الفلاسفة لم يكونوا عربا بل تركا كالفارابى . أو فرسا كابن سينا ؛ وأن بعض الفلاسفة ألفوا بالفارسية ، ومع ذلك يـكون فـكرهم جزءاً من هذه الفلسفة ؛ الفلسفة الإسلامية تسمى كذلك لأن العنصر الجديد الذى أثر فى الفلسفة اليونانية والإسكندرانية وغيرها ، تلك الفلسفة التى نقلت إلى اللغة العربية ، هو الإسلام الذى كان على الفلاسفة أن يعملوا له حسابا ،

(١) A. E. El Ehwany : Islamic Philosophy, Anglo - Egyptian Library, Cairo, 1957.

وأن يُوفِّقوا بينه وبين هذا العنصر الجديد وبين غيره من الأنظار الفلسفية » .

فلنسمها إذن الفلسفة الإسلامية ، ولا مشاحة فى الاصطلاح كما يقولون .

الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام :

وقضية أخرى يجدر بنا أن نفصل فى أمرها كذلك قبل المضى فى سرد قصة هذه الفلسفة ، تلك هى التمييز بين الفلسفة والكلام ، أتكون الفلسفة الإسلامية إذا شئنا التماسها هى علم الكلام عند المسلمين ، أو أنّ الفلسفة شىء وعلم الكلام شىء آخر مختلف كل الأختلاف ، أو أن علم الكلام فرع من فروعها .

وقد عرفتَ فى ابتداء هذا الحديث ما هى الفلسفة ، وأنها البحث فى الكون والإنسان . ولا بد لنا أن نقدم بين يديك تعريفا لعلم الكلام يقربه إلى الذهن لتكون على بيِّنة من الأمر . فعلم الكلام هو تعضيد العقائد الدينية بالحجج العقلية . ولو رجعت بضع صفحات إلى الوراء ، ونظرت إلى مناقشة الأستاذ المندى تاراشاند لموضوع التسمية أهى إسلامية أو عربية ، لرأيت أنه يأخذ الفلسفة الإسلامية بمعنى علم الكلام ، ولا بأس من إعادة قوله

مرة أخرى وهى أن الفلسفة « نشأت من حاجة الإسلام والجدل الدينى ، واهتمت فى أساسها إما بتوطيد دعائم العقيدة ، أو التماس أساس فلسفى لهـا ، أو تنمية الأفكار الدينية الكلامية » . وإلى مثل هذا الرأى يذهب كثير من المؤرخين ، ولكنى أخالفهم فى ذلك لأسباب كثيرة .

أولا : لأن علم الكلام كما تبين أساسه دينى ، فهو علم دينى ، ويقابله فى ذلك العصر فى أوربا علم اللاهوت ، أو الاثولوجيا Theology فى المسيحية ، مع بعض الفروق بين علم الكلام الإسلامى ، وبين اللاهوت المسيحى لا نود الخوض فيها ههنا ، وليس هذا مجالها . ولا نزاع أن الفلسفة ضربٌ من الدراسة يختلف عن اللاهوت أو علم الكلام ، منهجا وموضوعاً . أما منهج الفلسفة فهو البرهان العقلى بحسب القدماء من الإسلاميين واليونانيين ، وأما منهج الكلام فهو الجدل. وأما موضوع الفلسفة فهو الكون والإنسان ، والنظر فى مبادىء الوجود وعلله ، ولا بأس أن ينتهى الفيلسوف فى تفكيره إلى إثبات وجود علة أولى لهذا الكون وهى الله ،أو محرك أول للعالم كما فعل أرسطو وسمى الله المحرك الذى لا يتحرك . وقد يذهب بعض الفلاسفة فى تفكيرهم كالماديين إلى إنكار وجود الله ، والقول بان المادة

قديمة وهى أصل ذاتها . ولكن موضوع الكلام أساساً هو الله وصفاته ، وصلة الله بهذا العالم والإنسان الذى يعيش على ظهر هذه الأرض طبقاً للشريعة التى أنزلها الله على عباده فى كتبه المقدسة . ومن أجل ذلك يتخذ علماء الكلام من الإسلاميين العقيدة الإسلامية كما وردت فى محكم التنزيل وفى كتاب الله وهو القرآن أمراً مقرراً لا سبيل إلى الشك فيه ، مثل وجود الله ، ووحدانيته ، وعدله ، والبعث فى اليوم الآخر ، ثم يحاولون تأييدها بالحجة العقلية . وفرق شديد بين من يقتحم ميدان الفكر حراً من كل رأى سابق ، وبين من يدخل هذا الميدان مقيداً بعقيدة سابقة لا يستطيع عنها حولا وإن استطاع أن يؤولها تأويلا .

ثانياً : الفلسفة اصطلاح يونانى دخيل فى اللسان العربى ، أجرى فى هذه اللغة كما هو . وقد نص الفارابى على ذلك فقال : «اسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ، ومعناه إيثار الحكمة . وهو فى لسانهم مركب من « فيلا » ، ومن « سوفيا » ففيلا الإيثار وسوفيا الحكمة ؛ والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لسانهم :

« فيلوسوفوس » . فإن هذا التغيير كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه المؤثر للحكمة » .

ومع ذلك فلسنا فى حاجة إلى التدليل على النشأة الأجنبية للفلسفة الإسلامية ، لأن لفظ الفلسفة ذاته يحمل فى طياته هذه المسحة الأجنبية المأخوذة عن اليونانيين . أما « الكلام » فلا مشاحة أنه علم إسلامى أصيل[1]، نشأ فى أرجح الأقوال من المناقشات التى دارت حول القرآن ، وهو كلام الله ، أقديم هو أم مخلوق ، وهى المسألة التى شغلت الرأى العام الإسلامى فترة طويلة من الزمان فى صدر الدولة العباسية ، واختلف حولها مفكرو الإسلام من معتزلة وحنابلة وأشاعرة . غير أن البحث فى كلام الله باعتبار أنه صفة من صفاته تعالى ليس فلسفة بل لاهوتا بالاصطلاح المسيحى ، أو كلاماً بالاصطلاح الإسلامى .

ثالثاً : فى ابتداء ظهور الفلسفة فى الإسلام، نعنى فى أواخر

---

(١) ليس غرضنا فى هذا الكتاب الخوض فى علم الكلام أهو إسلامى محض ، أو نشأ بتأثير أجنبي وبخاصة المناقشات حول الله وصفاته فى المسيحية ، وكذلك الحال فى التصوف إذ يذهب البعض إلى أنه إسلامى توجد أصوله فى الكتاب والسنة ، ويذهب البعض الآخر إلى أنه علم دخيل فى الإسلام من التصوف الهندي والفارسى بوجه خاص .

القرن الثانى وأوائل الثالث للهجرة ، كان هناك فلاسفة اشتهروا بهذا الاسم ، وجرى ذكرهم فى كتب التاريخ وسير الحكماء على أنهم فلاسفة وعرفوا بذلك مثل الكندى الذى اشتهر عندهم باسم « فيلسوف العرب » . وكان عندهم متكلمون مشهورون فى التاريخ ، مثل النظّام وأبو الهذيل العلاف ، والجبائى ، وغيرهم ، ولم يقل أحد من القدماء إن هؤلاء فلاسفة . وأكثر من ذلك كانت هناك منازعات بين الفلاسفة وبين المتكلمين ، ونهض الفلاسفة يُجَرِّحُون آراء المتكلمين ويتهمونها بالضعف والتهافت ، وألفوا فى ذلك رسائل . وظل الحال على ذلك المنوال طوال القرون : الثالث والرابع والخامس بل السادس للهجرة ؛ حتى لنجد الغزالى ، وهو يعد فى ابتداء أمره من جملة الأشاعرة أى المتكلمين ، يؤلف كتابه المشهور باسم : « تهافت الفلاسفة » . ونجد ابن رشد الفيلسوف يردعن الفلسفة والفلاسفة هذا الاتهام فى كتابه : « تهافت التهافت » . فوجود طائفة متميزة من الفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد تختلف عن طائفة أخرى من المتكلمين كالنظام أو العلاف أو الأشعرى يدل دلالة واضحة لا سبيل إلى الشك فيها أن الفلسفة الإسلامية كانت لونا من الدراسة يختلف عن علم الكلام ، إن لم يتعارض معه .

حقاً بعد القرن السادس الهجرى اختلطت الفلسفة بالكلام إلى الحد الذى ابتلع هذا العلم الأخير الفلسفة ابتلاعا واحتواها فى كتبه ، حتى أصبحت كتب « التوحيد » وهى التى تبحث فى علم الكلام تبدأ بمقدمة فى منطق أرسطو على طريقة الفلاسفة ، فضلا عن بسط الآراء الطبيعية والرياضية فى الزمان والمكان والحركة وغير ذلك ، كما يتبين من النظر لأحد كتب المتأخرين فى هذا العلم مثل كتاب « المواقف » للإيجى . ثم على مر الزمن أصبح المسلمون يخشون الفلسفة لما وجه إليها من اتهامات تدمغها بالكفر والإلحاد ، فانصرف الناس عنها ، وأضحى الاشتغال بها والنظر فيها وتدريسها مما يحرم ، وظل الحال على هذا المنوال حتى القرن السابق ، إلى أن ظهرت الفلسفة مرة أخرى إلى الوجود ودبت فيها الحياة على يد علماء دينيين من زعماء الفكر على رأسهم جمال الدين الأفغانى ثم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده من بعده ، ثم مصطفى عبد الرازق وتلاميذه ومدرسته . وبذلك عادت الفلسفة الإسلامية إلى الانفصال مرة أخرى عن علم الكلام كسابق عهدها فى الدولة العباسية .

وهذا رأى ابن خلدون فى مقدمته يؤيد ما نذهب إليه ،

ويوضح مرحلة الانفصال بين الفلسفة والكلام ، ثم مرحلة اندماجهما ، تنقله بتمامه رداً على أولئك الذين يذهبون إلى أنّ الفلسفة الإسلامية هي علم الكلام . قال ابن خلدون :

« واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا ؛ والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن ، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ؛ ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد . وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، فترفع البدع ، وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد . ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعله البيضاوى في الطوالع ، ومن جاء بعده .... » .

الفلسفة والتصوف :

وإذا كان ذلك حال الفلسفة والكلام وانفصال أحدهما عن الآخر حتى القرن السادس كما رأينا ، فهو أيضا حال الفلسفة والتصوف ، بل الانفصال بينهما أشد والفرق أعظم ، إنهما يختلفان منهجا وموضوعاً .

فالفلسفة تنظر بعين العقل وتجرى على طريق الاستدلال والمنطق ، والتصوف يسلك طريق المجاهدة والمشاهدة ، ويتكلم بلسان الذوق والحال . فالفلاسفة أصحاب براهين ، والمتصوفة أرباب أذواق ومواجيد .

وموضوع الفلسفة معرفة حقائق الأشياء من أى نوع كانت ، طبيعية أو رياضية أو ميتافيزيقية وراء الطبيعة ، وفى هذا النوع الأخير تدخل معرفة الله تعالى . وهذا الموضوع هو النظر فى الكون . أما النظر فى الإنسان فيشمل البحث فى سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة ، وهذا النظر هو الذى سماه القدماء من الإسلاميين فلسفة عملية .

وموضوع التصوف أساساً معرفة الله سواء بطريق العبادة الشرعية أو بطريق الإلهام والذوق ، ولذلك سمى المتصوفة

فى ابتداء أمرهم منذ أواخر القرن الثانى وطوال القرن الثالث بالعباد والزهاد والفقراء لأنهم زادوا فى العبادة وأحوال الزهد والورع عن الحد الذى أمر به الشرع . وليس التصوف فى هذا الدور من أدواره سوى التخلق بالأخلاق الدينية ، ومن هنا جاء تعريف التصوف بأنه « الدخول فى كل خلق سَنِّى والخروج من كل خلق دنى » . ثم انتقل بعد ذلك البحث فى التصوف من أن يكون نسكا وعبادة وزهادة وفقراً ، إلى أن يكون تدرجاً فى أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفى الحال التى يكون فيها مع الحق ، وأصبح تجلياً ومشاهدة ومعاينة . ولما كان التصوف حالا شخصية ، ولا تتوقف على الصوفى نفسه بل على الفتوحات الربانية ، فلا يمكن أن تتوقع تعريفا واحداً لهذا الفن مادام يخضع للمزاج الشخصى . ونحن ذاكرون أطرافاً من هذه التعاريف تجدها مثلا فى كتاب « التعريفات للجرجانى » فالتصوف : تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية ، وإخماد الصفات البشرية ، ومجانبة الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على السرمدية ، والنصح لجميع الأمة ، والوفاء لله تعالى على الحقيقة ، واتباع رسوله ﷺ فى الشريعة .

وقيل : ترك الاختيار .

وقيل : بذل المجهود والأنس بالمعبود .

وقيل : حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك .

وقيل : الإعراض عن الاعتراض .

وقيل : الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق واليأس مما في أيدي الخلائق . . . إلخ .

ليس غرضنا الخوض في التصوف لذاته ، ولكننا نريد أن نبين فقط أنه ضرب من الدراسة يختلف عن الفلسفة . حقا في عصوره المتأخرة تكونت نظريات صوفية تقول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، مما يدل على تأثر التصوف بالفلسفة ، إلا أنّ ما حصل شبيه بما حصل لعلم الكلام حين ابتلع في جوفه مذاهب الفلاسفة .

وليس أدل على تباين الفلسفة والكلام والتصوف مما أورده الغزالي في « المنقذ من الضلال » حيث يصور تقلبه بين هذه الدراسات إذ يقول : « أما بعد ، فقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها ، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ... وما استفدته أولا من علم الكلام ؛

وما اجتويته ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام ؛ وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف ؛ وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف » .

وإذ كان الغزالى قد ارتضى أخيرا طريق التصوف وآثره على غيره من طرق المتكلمين والباطنية والفلاسفة ، فإن علماء الكلام لايرتضون طريق التصوف ، ولا يعترفون بالإلهام وهو أساس المعرفة الصوفية من جملة طرق المعرفة التى يسلكونها وهى الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ، وبذلك يميزون بين أنفسهم وبين المتصوفة تمييزا واضحاً .

أما الفلاسفة فإنهم يعارضون المتكلمين من جهة ، ويعارضون المتصوفة من جهة أخرى ، ولك أن تقرأ كتاب ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لترى كيف يقف للفريقين بالمرصاد . فهو يعيب على المتكلمين عدم وثاقة حججهم وأدلتهم وأنها لاتبلغ يقين البراهين والأقيسة المنطقية ، ويعيب على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وهذه الطريقة وإنْ سلمّنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس .

فإذا علمت أن ابن رشد توفى سنة ٥٩٥ هجرية أى فى أواخر القرن السادس ، تبين لك أن الفلاسفة كانوا فريقاً من المفكرين فى الإسلام يختلفون عن علماء الكلام وعن الصوفية . فليس إذن من الحق فى شىء أن نزعم أن علم الكلام هو الفلسفة ، وأن نخرج الفلسفة الإسلامية التى كان الإسلاميون يمثلونها بحجة أنهم نقلوها عن الفلسفات الأخرى ، ولا أن نزعم أن التصوف هو الفلسفة الإسلامية ، اللهم إلا فى العصور المتأخرة التى امتزجت فيها هذه التعاليم كلها ، واختلط بعضها ببعضها الآخر ، حتى أواخر القرن الماضى ، وذلك بسبب أن الفلسفة كان قد صدر ضدها فتاوى تحرم الاشتغال بهـا .

الفلسفة والفقه :

وإذا كانت الفلسفة أجنبية فى أصلها الذى نقلت عنه ، ثم تطورت بعد ذلك على أيدى المتفلسفة من الإسلاميين ، وكان الكلام والتصوف علمين تأثرا بعناصر أجنبية مسيحية وفارسية وهندية ، حتى ذهب كثيرون إلى أنهما كذلك دخيلان على الإسلام. وكان بعض الباحثين يذهب على الرغم من ذلك إلى التماس الفلسفة الإسلامية الأصيلة فى علم الكلام ، فقد رأى الشيخ مصطفى

عبد الرازق أن علم أصول الفقه بذلك أولى ، ونادى فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » بأن علم أصــول الفقه قد ابتكره الشافعى ابتكاراً ، ووضعه وضعاً ، وأن الناظر فى الرسالة للشافعى يتبين مظاهر التفكير الفلسفى . وفى ذلك يقول: « ورسالة الشافعى كما رأينا تسلك فى سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقاً مقرراً فى ذهن مؤلفها قد يختل اطراده أحياناً ويخفى وجه التتابع فيه ، ويعرض له الاستطراد ، ويلحقه التكرار والغموض ، ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمى المنظم فى فن يجمع الشافعى لأول مرة عناصره الأولى .

وإذا كنا نلمح فى الرسالة نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقـواعد كلية وإن لم يغفل جانب الفقه أى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية ، فإنا نلمح للتفكير الفلسفى فى الرسالة مظاهر أخرى : منها الاتجاه المنطقى إلى وضع التعاريف والحدود أولا ... إلخ » .

حقاً فتح أستاذنا مصطفى عبد الرازق باباً جديراً بالبحث والالتفات ، ولكن الفقه وأصوله كلاهما من العلوم الشرعية لا من الفلسفة بالمعنى الاصطلاحى ، هذا إلى أن علم الأصول

نفسه تأثر فيما بعد بالمنطق الأرسططاليسى كما يتبين من النظر فى اسم الأصل الرابع من أصول الفقه وهو القياس .

الفلسفة والعلم .

الفقه والتصوف والكلام علوم دينية ، فلا عجب أن تتنازع مع الفلسفة وتحاول إبعادها من ميدان الحياة ، وكانت الغلبة فى نهاية الأمر للدين وانتصر على الفلسفة وحرم الاشتغال بها وحكم على الفلاسفة بالكفر واتهمهم بالإلحاد .

ولكن معظم الباحثين فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أغفلوا المصدر الذى نبعت منه الفلسفة ، وغاب عنهم أنها استقامت على أساس من العلوم الرياضية والطبيعية ، لا على أساس من الدين .

حقاً الفلسفة تنظر فى الموجودات الطبيعية لتهتدى منها إلى وجود الخالق ، ولكن هذا النظر هو تاج الفلسفة ، وأشرف جزء منها ، ولذلك سمى بالإلهيات أو بالعلم الإلهى كما ذهب إلى ذلك أرسطو ، وهذا الجانب لا يشتغل به إلا من فرغ من النظر فى العلوم المختلفة ، وتدرب عليها ، وتمهر فيها . ومن هذا الوجه كان كل فيلسوف عالماً بالعلوم الرياضية والطبيعية ، ولكن ليس كل عالم فيلسوفاً ، لأنه قد يقف عند حد علم معين يختص به ولا يزيد

عليه . وقد اشتهر بين العرب كثير من العلماء فى شتى فروع العلم ، ويكفى أن تقرأ كتاب الفهرست لابن النديم مثلا ، لترى أسماء المهندسين ، والمنجمين ، والأطباء ، وأصحاب الكيمياء ، والحساب ، وغير ذلك لتعلم إلى أى حد بلغ الاختصاص فى هذه الفروع . وإلى جانب ذلك وجد الفلاسفة الذين كانوا مهرة فى العلوم أولا ثم ارتفعوا منها إلى الفلسفة. وكان ذلك حال الكندى وهو فيلسوف العرب الذى برع فى العلوم الرياضية ، وكان يعد من أعظم علماء الفلك . وقل مثل ذلك عن ابن سينا الذى طبقت شهرته كطبيب الآفاق ، أو البيرونى الذى نبغ فى علم الهيئة . وظل الحال على ذلك المنوال ، نعنى لا يشتهر بالفلسفة إلا من تبحر فى العلوم وبخاصة علم الطب حتى زمان ابن رشد الذى كان طبيباً له كتاب الكليات فى الطب ، وكان إلى ذلك فيلسوفاً .

حتى إذا قنع المتأخرون بعد القرن السادس الهجرى بالبحث فى المسائل الفلسفية التى أثارها القدماء دون أن يعتمدوا على الأساس العلمى الذى أقيمت عليه تلك المسائل ، انقطعت الصلة بين الفلسفة وبين الأرض التى كانت تغذوها بالماء وتُجرى فى شرايينها الدماء ، وأضحت رأساً بغير جسد ، وجسماً يخلو من الروح ، فماتت. ولم تبدأ تُبعث من جديد إلا فى أواخر القرن

الماضي عندما عاد الشرق إلى الأخذ بالعلوم مرة أخرى. ولكن المعركة لم تعد بين الفلسفة والدين فى الوقت الحاضر ، بل أضحت معركة مريرة بين العلم والدين لا تزال ناشبةً حتى الآن .

الدين والعلم والفن والأدب والصناعة والاقتصاد هى الأمور التى تميز حضارات الأمم ، وهى جميعاً متداخلة بعضها فى بعضها الآخر ، يؤثر بعضها فى بعض . وقد لعب الدين والعلم والفلسفة دوراً على مسرح الحضارة الإسلامية ، فكانت الفلسفة تتسلح فى صراعها بسلاح العلم وترفع رايته . وحين أمكن التوفيق بين هذه الجوانب الثلاثة من المعرفة ازدهرت الحضارة الإسلامية وارتفع شأنها ، واشتد ساعد الدول الإسلامية واتسعت رقعتها وامتدت من أقصى الهند شرقاً إلى الأندلس فى المغرب ، وذلك فى وقت ازدهار الحضارة الإسلامية. فلما ابتعد الفلاسفة عن البحث فى العلوم ، واقتصر المتأخرون منهم على شرح كتب السابقين ، ضعفت الفلسفة الإسلامية وأصبحت مدرسية جدباء إلى أن قضى عليها بالانزواء ولم يبق على المسرح سوى الدين .

عصر الترجمة

طلائع الترجمة :

والحق أن المسلمين فى صدر الإسلام لم يقصدوا إلى نقل الفلسفة ، ولم يكن يهمهم ذلك ، بل هم لم يقصدوا إلى نقل أى علم من العلوم ، ولم يضعوا ذلك فى حسابهم . وإذا كان شىء من تلك العلوم الدخيلة قد تسرب إلى العرب ، فكان ذلك بحكم الضرورة المحتومة ، وثمرة اتصال العرب بغيرهم من الأمم المجاورة لهم . حدث ذلك الاتصال زمان الجاهلية ولكن على نطاق ضيّق جداً ، فتعلم الحارث بن كلدة الثقفى الطب فى مدرسة جنديسابور بفارس ، حتى عرف بطبيب العرب. ويروى عن سعد بن أبى وقاص أنه مرض فعاده رسول الله ﷺ وقال له : « إيت الحارث بن كلدة ، فإنه رجل يتطبب» . غير أن العلم الذى حصله الحارث لم يكن غزيراً كما أنه لم يكن محيطاً بأصول علم الطب وفروعه بطريقة علمية ، لأن ذلك يقتضى معرفة باللغة السريانية للاطلاع على المراجع الطبية التى نقلت إلى تلك اللغة

وانتشرت فى جنديسابور ، حيث تولى الاضطلاع بهذا الفن أطباء من السريان .

أما كيف انتقل علم الطب إلى جنديسابور ، ولماذا ترجم من اليونانية إلى السريانية ، فلذلك قصة يحسن أن نرويها ، وهى قصة قديمة تضرب فى التاريخ إلى زمان أفلاطون وأرسطو ، وكان أولهما صاحب عناية بالرياضيات وثانيهما مهتماً بالطبيعيات والطب. وكان كلاهما إلى ذلك فيلسوفاً وصاحب مدرسة . وقد نشأت كذلك منذ القديم فى القرن الثالث قبل الميلاد مدرسة أبقراط فى الطب. ولما أنشئت مدينة الإسكندرية ؛ أصبحت مقر الحضارة اليونانية ، واتجهت وجهة علمية أكثر منها فلسفية ، ونبغ فيها أقليدس وجاليوس وأرشميدس وبطليموس وغيرهم من كبار العلماء الذين وضعوا أصول العلوم كالهندسة والفلك والطب . وظلت الإسكندرية منارة تضىء بالعلم حتى القرن السادس بعد الميلاد ، وظهر فيها علماء من الطبقة الثانية التى رتبت كتب علماء الطبقة الأولى وهذبتها وأعدتها للتعليم . وعن هذه الطبقة الثانية نقل العرب العلوم المختلفة .

ولم تكن الإسكندرية تعنى بالعلوم فقط ، بل بجميع ألوان الثقافة من دينية وفلسفية وأدبية . ففى القرون الأولى الثلاثة

من الميلاد تجددت الفيثاغورية بنزعتها الرياضية والأخلاقية . وتجددت الأفلاطونية على يد أفلوطين المصرى النشأة والولد ، الإسكندرى الثقافة ، اليونانى اللغة ، وهو صاحب التاسوعات التى فصّل فيها عملية الفيض عن الواحد . وقد نقل جزء من كتابه إلى العربية باسم الأثولوجيا ، وأثرت نظرية الفيض فى كثير من فلاسفة المسلمين. ولم يكن تلميذه فرفريوس الصورى أقل منه أثراً فى الفلسفة الإسلامية ، ولا عجب فهو صاحب « إيساغوجى » الذى عرف عند العرب بهذا الاسم اليونانى حتى العصر الحاضر. وإيساغوجى يعنى «المدخل»،وهو مدخل إلى مقولات أرسطو.

فالعلم والفلسفة اللذان ازدهرا فى الإسكندرية حتى القرن السادس بعد الميلاد يقعان تحت عنوان الفلسفة الإسكندرانية ، ومعظم ما استقاه العرب كان عن طريقهما ولم تقتصر هذه الفلسفة على مدينة الإسكندرية فقط ، ولكنها لأسباب تاريخية منذ القرن الرابع بعد الميلاد اتجهت صوب الشرق واستقرت فى مدن الشام مثل أنطاكية والرها ونصيبين ورأس العين . وكانت المسيحية قد تم انتصارها على وثنية اليونان والرومان ، وانتشرت فى مصر والشام والجزيرة ، واضطلع نصارى السريان بهذه الفلسفة الاسكندرانية ، ونقلوا معظمها إلى لسانهم . على أن المسيحية

قرون فى صراع مرير مع الفلسفة اليونانية ، وكانت الإسكندرية مسرحاً لهذا الصراع : فيها نجد وثنيــة قدماء المصريين ، ووثنية اليونان ممثلة فى أساطيرهم ، ووثنيــة الرومان ، ثم اليهودية التى فلسفها فيلون الإسكندرى فى القرن الأول ، والمسيحية التى أخذت على يد كليمنت وأوريجين تغزو الميادين المثقفة ، إلى جانب المانوية الوافدة من الفرس والتى اعتنقها القديس أوغسطين نفسه بعض الوقت فى صدر شبابه كما جاء فى اعترافاته ، ثم الفيثاغورية الجديدة التى حاولت التوفيق بين شتى المذاهب والأديان هذا التوفيق الذى نجد صداه فى رسائل إخوان الصفا . وهكذا يمكن القول إنّ الفلسفة الإسكندرانية كانت البوتقة التى انصهرت فيها شتى التيارات الفكرية والدينية من الشرق والغرب على السواء.

الحق إن العالم القديم لم يكن فى عزلة بعضه عن بعضه الآخر ، والفكر الإنسانى عالمى فى معظم العصور ، وتقدمه هو تقدم الإنسانية نفسها . وقد أثرت المذاهب الهنــدية والفارسية فى الفلسفة الإسكندرانية ، كما أثرت الفلسفة اليونانية والإسكندرانية فى الشرق واستقرت فى قلب فارس فى مدينة جنديسابور .

ذلك أن الحروب بين الفرس والروم قديمة ، تمتد فى التاريخ

إلى ما قبل الميلاد بخمسة قرون ، وكانت تتجدد بين حين وآخر . وفى القرن الثالث أرسل فاليريان الإمبراطور الرومانى ابنه جاليانوس لغزو فارس ، فانهزم الرومان على مقربة من الرها ، وانتشر جيش الفرس فى شمال الشام ونهبوا أنطاكية ، ونقل شابور أسرى الرومان إلى مكان بالقرب من تستر أنزلهم فيه ، وسمى المكان جند يسابور ، أى معسكر شابور ، وأحسن معاملة الأسرى وترك لهم حرية العبادة وإقامة الكنائس لمن كان منهم نصرانياً ، وكان فيهم كثير من المهندسين والبنائين والأطباء ، وأصبحت جنديسابور منذ ٢٦٠ م تقريباً مهد العلم والطب اليونانيين حتى نهضت فيها العلوم والفلسفة مرة أخرى عقب طرد الإمبراطور جستنيان لفلاسفة مدرسة أثينا ، فرحب بهم كسرى فى جنديسابور ، حيث نقلت معظم العلوم إلى السريانية وبعضها القليل إلى الفارسية . وقد قيل إن ابن المقفع نقل منطق أرسطو عن الفارسية .

ويبدو أن أول ما نقله العرب فى الإسلام هو علم الطب ، وكان ذلك زمان الخليفة الأموى مروان بن الحكم (٦٤ — ٦٥ هجرية) ، حيث قام الطبيب ماسرجويه بنقل كتاب أهرن بن أعين القس فى الطب من السريانية إلى العربية ، وظل

الكتاب محفوظاً فى خزائن الكتب حتى تولى عمر بن عبد العزيز سنة ٩٩ — ١٠١ هـ ، فاستخار الله فى إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به ، ووضعه فى مصلاه .

وأهرن هذا شخصية غامضة ، يقال إنه من الإسكندرية عاش فى القرن الخامس ، وألف كتابا فى الطب فى ثلاثين كناشة، وترجم إلى السريانية ، ومنها إلى العربية .

ويقال فى رواية أخرى إن أول نقل فى الإسلام كان على يد خالد بن يزيد الأموى [٨٥ هـ] الذى أمر بنقل كتب الكيمياء إلى العربية ، أو كتب « الصنعة » بالاصطلاح المشهور عندهم . وتذهب الروايات إلى أن خالدا تعلم هذا العلم من شخص يسمى مارينوس ، أو ماريانوس ، كان قد أخذ الصنعة عن اصطفانوس الذى عاش زمان هرقل قبل الفتح الإسلامى مباشرة . وكانت الكيمياء تستهدف غرضين : أحدهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب ، والثانى إجراء العمليات الكيمائية الخاصة بالصناعات مثل عمل الأصباغ وسبك المعادن وصناعة الأسلحة وغير ذلك مما يشيع فى المدن المتحضرة . ولم يكن من الغريب أن يجد العرب بعد الفتح ألوانا من الصناعات فى مدن فارس والشام ومصر ، وأن يشجع الخلفاء الصناع من جهة ، والعلماء الذين يبحثون

ونحن نرى مما تقدم أن المسلمين عرفوا كثيرا من العلوم فى أواسط الدولة الأموية ، وأن الخليفة عمر بن عبدالعزيز فى أواخر المائة الأولى للهجرة شرع يبيح هذه العلوم ويخرجها للناس ، وهى العلوم النافعة فى العمران مثل الطب والكيمياء والهندسة . وبدأت هذه العلوم الأجنبية تتسرب إلى العالم الإسلامى شيئاً فشيئا ، حتى جاءت الدولة العباسية ، فأحدثت أعظم حركة ترجمة فى التاريخ ، حتى لقد سمى ذلك العصر بحق عصر الترجمة .

عصر الترجمة :

ولعلك تسأل وأين الفلسفة من هذا كله ؟

نعم ، أين الفلسفة؟ولقد تساءل الفارابى عن هذا السؤال وقال فى الجواب — كما ذكرنا فى ابتداء هذا الكتاب — إن لفظ الفلسفة دخيل جاء عن اليونان . ولم يكن العرب قد عنوا بعد فى القرن الأول للهجرة بنقل الفلسفة ، لأن عنايتهم كما اتضح لنا كانت بالعلوم فقط . وقد جاء نقل الفلسفة بالتبعية عرضاً لا أصالة . ذلك أن فلاسفة اليونان كانوا يجمعون بين الفلسفة والعلم ، وكان الناظر فى علومهم مضطراً إلى معرفة فلاسفتهم الذين

أعلامهم أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأنبادقليس وديمقريطس وفيثاغورس وغيرهم . فكان لابد لطالب العلم من الاستطراد إلى معرفة الفلسفة والاطلاع على مذاهبها وعلى سير الفلاسفة وما تكلموا فيه من صلة بين الفلسفة وبين العلم .

وقد بدأ عصر الترجمة بمعنى الكلمة زمان العباسيين . فقد أنشأ المنصور العباسي مدينة بغداد التي قدر لها أن تكون عروس الشرق وقلب الإسلام فترة طويلة من الزمان . ثم استدعى من جنديسابور جورجيس بن بختيشوع سنة ١٤٨ هـ وعينه رئيس أطبائه ، فظل بها حتى توفى سنة ١٥٠ هـ ، واستدعى المهدى ابنه بختيشوع فخدمه وخدم الهادى والرشيد ، كما نبغ ابنه جبريل وأصبح طبيباً لجعفر البرمكى واستمر حتى زمان المأمون ، وتوفى فى خلافته سنة ٢١٣ هـ .

وهكذا انتقل مركز الحركة الثقافية : الفلسفية والعلمية من جنديسابور إلى بغداد ، وأنشأ المأمون سنة ٢١٥ هـ معهدا للترجمة ، سمى بيت الحكمة ، وعين له رؤساء يعاونهم كتاب نحارير يعرفون اللغة السريانية واليونانية إلى جانب حذقهم بالعربية . ومن أشهر من تولى رياسة بيت الحكمة حنين بن اسحاق ،

الذي كان يجيد اليونانية وكان فيما يقال يحفظ شعر هوميروس ويتغنى به في شوارع بغداد. عينه الخليفة المتوكل للترجمة، ورتب له أعواناً مثل: اسطفن بن بسيل، وحبيش، وموسى الترجمان وغيرهم يترجمون ويتصفح حنين ترجمتهم لتنقيحها. وقد نقل كتب جالينوس في الطب، كما ألف هو نفسه مقالات في الطب، ونقل كذلك كتب أرسطو في المنطق والفلسفة والنفس. وكانت طريقته في الترجمة النقل بالمعنى لا باللفظ. ونبغ بعده ابن اسحاق فتولى كذلك أمر الترجمة.

وظلت حركة الترجمة مستمرة طوال القرن الثالث، وترجمت كتب أكثر من مرة، إذ نقلت نقلا أول لم يكن حسناً لأنه يلتزم الحرفية دون المعنى، فينقل نقلا ثانياً أفضل، وفي بعض الأحيان ينقل نقلا ثالثا. وبذلك تمّ نقل معظم التراث الأجنبي.

ونحن ذاكرون طرفاً من أمهات الكتب العلمية التي لعبت في تاريخ الفلسفة الإسلامية دوراً هاماً، وكذلك الكتب الفلسفية.

[illegible] العلمية:

نبدأ بالحساب والهندسة فنقول إن العرب اهتموا بكتاب «الأصول» من تأليف أوقليدس صاحب الهندسة الذي عاش

فى القرن الثالث قبل الميلاد ، نبغ فى الإسكندرية زمان بطليموس الأول ، وألف كتابه فى ثلاث عشرة مقالة ، الستة الأولى منها فى الهندسة ، والمقالات من السابعة إلى العاشرة فى الارثماطيقى أو علم العدد . وظل هذا الكتاب عمدة الرياضيين من الإسكندرانيين حتى ظهور الإسلام ، عندما نقل وشرح . بدأ نقله زمان الرشيد وأعيد نقله فى خلافة المأمون، ويقول سارتون فى كتابه : «العلم القديم والمدنية الحديثة[1] » : بدأت دراسة الإسلاميين لكتاب الأصول بالكندى ، مما يدل على عناية الفلاسفة بهذا الكتاب وتأثر الفلسفة به » . وآخر من شرح مقالاته الهندسية شرحا مشهوراً هو نصير الدين الطوسى .

وليس من الغريب أن تعد الرياضيات من الفلسفة ، إذ كانت الفلسفة تشتمل على سائر العلوم . انظر إلى كتاب المدخل إلى علم العدد لنيقوماخوس من علماء الإسكندرية فى القرن الأول بعد الميلاد ، والذى نقله ثابت بن قرة ، تجد أنه يستهل كتابه بتعريف الفلسفة فيقول : « إن القدماء الأولين الذين سلكوا سبيل علم الحق اليقين ابتدءوا من لدن فيثاغورس أن يحدوا الفلسفة بأنها

(١) انظر هذا الكتاب ص ٧٨ وما بعدها لمعرفة شراحه من العرب.

فى اللغة اليونانية ... »[1] . وعن هذا الكتاب استمد إخوان الصفا أول رسائلهم فى علم العدد ، فوصلوا بين هذا العلم الرياضى وبين الفلسفة .

وقد درج الإسكندرانيون على تقسيم العلوم الرياضية ـ وكانوا يسمونها علوم التعاليم ـ أربعة أقسام هى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهى المجموعة التى اشتهرت فى العصر الوسيط باسم المجموعة الرباعية quadrivium والتى كان ينبغى على طالب العلم تحصيلها إلى جانب المجموعة الثلاثية trivium وهى النحو والبلاغة والمنطق ولكن العرب كان لهم نظر مختلف إلى المجموعة الثلاثية، والتى سماها الفارابى علم اللسان ، سنعرض لها عند الكلام عن الفارابى أو عند الكلام عن تصنيف العلوم .

أما فى علم الفلك فالكتاب الذى إشتهر عند العرب هو المجسطى ، من تأليف العالم بطليموس. عاش بطليموس فى القرن الثانى بعد الميلاد ، ونقل العرب كتابه فى عصر الترجمة ونحتوا كلمة المجسطى من ألفاظ يونانية اختلف المحدثون فى أصلها[2]

---

(١) المدخل إلى علم العدد ـ الطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٥٨ .

(٢) انظر نلينو فى كتابه : تاريخ الفلك عند العرب ومناقشته لهذا الاسم .

ولكن أوربا اللاتينية أخذت اسم الكتاب عن العربية فقالوا Almagest مما يدل على ارتفاع شأن العرب فى الحضارة .
وبطليموس هو الذى ينسب إليه فكرة ثبات الأرض ودوران الشمس حولها إلى أن جاء كوبرنيق فخالفه وأحدث الثورة المشهورة فى تاريخ علم الفلك من أن الأرض هى التى تدور حول الشمس وهى الثورة المعروفة باسم الثورة الكوبرنيقية ، والتى بلغ من شهرتها أن كانط الفيلسوف الألمانى شبه ثورته فى الفلسفة بها . ولا جدال أن البحث فى هذه الأرض التى نسكنها ما موضعها من السماء ، وهل هى حقا مركز الكون باعتبار أن الإنسان ـ وهو الذى يسكنها ـ أشرف الكائنات ، كل ذلك من المباحث التى تضرب من الفلسفة فى الصميم ، والتى تشغل البال حتى اليوم.
وقد امتدح القفطى فى أخبار الحكماء هذا الكتاب ، وجعله أحد كتب ثلاثة أحاطت بفنها إحاطة تامة ، فقال : « ولا يعرف كتاب ألف فى علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب ، أحدها كتاب المجسطى هذا فى علم هيئة الفلك وحركات النجوم ، والثانى كتاب أرسطوطاليس فى علم صناعة المنطق ، والثالث كتاب سيبويه البصرى فى علم النحو العربى » .

لم يكن بطليموس هو الذى ابتدع هذا العلم ابتداعا بل كان حلقة فى تاريخ الفكر اليونانى يمثل تاجها ، ذلك الفكر الذى اعتمد فى أصوله على معارف قدماء المصريين والبابليين . ولما جاء العرب لم يأخذوا عن بطليموس فقط ولكنهم أخذوا كذلك عن علم الفلك الهندى والفارسى . ذلك أن الخليفة المنصور العباسى بعد أن أسس بغداد عنى بعلم الفلك ، وحركه إلى ذلك أن أحد علماء الفلك كان ضمن وفد السند الذى وفد إلى بغداد سنة ١٥٤ هجرية ، فكلفه المنصور أن يختصر كتاب «براهمسبطسدهانت» ، وترجم الكتاب إلى اللغة العربية ، واشتهر فى اللسان العربى باسم « السندهند » وهو تحريف لآخر اللفظة الهندية « سدهانت » التى تعنى العلم أو المعرفة واستخرج الفزارى منه زيجا ظل معمولا به حتى زمان المأمون . «والزيج» لفظة فارسية تعنى الجداول الحسابية التى يستخدمها علماء الفلك فى أرصادهم . وبعد زمان المأمون ونقل المجسطى ، مزج علماء العرب بين الطريقتين الهندية واليونانية ، فلما كان القرن الرابع وأوائل الخامس استقلوا على يد البيرونى بهذا العلم ،وأضافوا إليه مباحث ودراسات جديدة . وكانت هناك مناظرات ومساجلات بين البيرونى وبين الشيخ الرئيس ابن سينا حول كثير من المسائل الفلكية الهامة .

أما فى الطب فقد ترجمت كتب بقراط وجالينوس ، وكانت الأساس الذى اعتمد عليه أطباء العرب وفلاسفتهم . وكما تقدم العرب بالعلوم الرياضية وأضافوا إليها ، كذلك فعلوا بالطب ، وبخاصة على يد ابن سينا فى كتابه القانون، فأضافوا تنظيما جديدا لهذا العلم وابتكارات قامت على التجربة . وكما أقام بعض فلاسفتهم فلسفته على الرياضيات كالكندى والفارابى ، أقام بعضهم الآخر فلسفته على الطب كابن سينا وابن رشد . ذلك أن الفلسفة كانت فى ذلك الزمان تحوى جميع العلوم ، فلم يكن من الغريب أن يحيط فلاسفة العرب بسائر العلوم المتداولة فى عصرهم . وبعد ، فإن الفلسفة ليست شيئاً آخر سوى منهج فى التفكير يسلكه المرء لبلوغ الحقيقة . ويكتسب المرء هذا المنهج من ممارسة العلوم ، فإذا اشتغل بالرياضيات سلك سبيل البراهين الرياضية، وإذا عنى بالعلوم الطبيعية كان طريقه المشاهدات والتجارب وملاحظة الوقائع واستخلاص القوانين التى تحكمها . ومن هنا اختلفت طرائق الفلاسفة باختلاف نزعاتهم العلمية ، فالكندى أو البيرونى لاعتمادهما على الرياضيات كانت فلسفتهما مصطبغة بهذه الصبغة ، وابن سينا أو ابن رشد وقد كانا من الأطباء اتجهت فلسفتهما وجهة طبيعية أكثر منها رياضية . وهذا قول نرسله بوجه الإجمال

والتعميم، أما إذا شئنا الدقة والتفصيل، فإننا قد نجد فيلسوفاً يجمع بين الطريقتين، مثل ابن سينا الذى وضع أساس المنهج التجريبي وفصل قواعد التجريب فى مقدمة « القانون »، ومع ذلك كان رياضياً كذلك، بل انتهى به الأمر إلى اصطناع منهج صوفى فى آخر حياته نراه واضحاً فى كتابه « الإشارات ».

العلوم الحكمية:

وقد ذكرنا كيف كانت الفلسفة فى ذلك الزمان تحوى جميع العلوم — والمقصود العلوم الرياضية والطبيعية — دون أن نفصل القول فى ذلك. وليس غرضنا أن نتناول فى حديثنا هذا تقسيم العرب للعلوم، فهذا موضوع ولو أنه داخل فى تاريخ الفلسفة الإسلامية غير أنه لا يعنينا ههنا إلا بمقدار ما يؤيد وجهة نظرنا التى ندافع عنها، وهى أن هذه الفلسفة قامت أولا وقبل كل شىء على العلم. ونحن ذاكرون بعض ما جاء فى إحدى رسائل الشيخ الرئيس — وهو ابن سينا — المسماة « فى أقسام العلوم العقلية ». قال يعرف الحكمة بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه، وما عليه الواجب مما يجب أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل، وتصير عالماً عقلياً

معقولا مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة؟ وذلك بحسب الطاقة الإنسانية ».

وهذا تعريف سينوى للفلسفة مشهور ، نقلناه كاملا لأننا سنستفيد منه فى الفصول التالية . ومن الواضح أن ابن سينا يجعل الحكمة مرادفة للفلسفة. وهى عنده تنقسم قسمين نظرية وعملية، النظرية غايتها الحق، والعملية غايتها الخير. وتنقسم الحكمة النظرية ثلاثة أقسام : الطبيعيات والرياضيات والإلهيات [وهذا العلم الأخير هو الذى يسمى باللغة الأفرنجية الميتافيزيقا]. وأقسام الحكمة العملية ثلاثة : هى الأخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة .

والحكمة الطبيعية منها أصلية ومنها فرعية ، فالأصلية ثمانية أقسام ، كل قسم منها يشرحه كتاب يعد عمدة فى موضوعه وهى: سمع الكيان ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والجزء الأول من الآثار العلوية الذى يشرح ظواهر الشهب والسحب والرعد والزلازل وغير ذلك ، والمقالة الرابعة من كتاب الآثار العلوية وهى الخاصة بالمعادن ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ، وكتاب النفس .

والحكمة الفرعية الطبيعية هى الطب ، وأحكام النجوم (وهو خلاف علم الفلك أو الهيئة) وهو — كما يعرفه ابن سينا —

« علم تخمينى الغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتسايير » ؛ ثم علم الفراسة ، وعلم التعبير « والغرض فيه الاستدلال فى المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب نخيلته القوة المخيلة بمثال غيره » ؛ وعلم الطلسمات ؛ وعلم النيرنجيات ؛ وعلم الكيمياء .

وقد ذكرنا من قبل أقسام الحكمة الرياضية الأصلية وهى ربعة : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ؛ ولها كذلك فروع كثيرة عددية وهندسية .

والعلم الإلهى - أو الميتافيزيقا - يبحث فى أصول الطبيعيين والرياضيين ؛ وفى إثبات وجود الله ؛ وإثبات الجواهر الروحانية ، وغير ذلك مما يدخل فى علم ما بعد الطبيعة .

ومن الواضح أن ابن سينا يحذو حذو أرسطو وشراحه من الإسكندرانيين فى تقسيم العلوم واعتبارها فروعاً من شجرة الفلسفة .

وهو يحذو كذلك حذو أرسطو فى اعتبار المنطق آلة

للعلوم ، ولذلك أفرد له قسما خاصاً من أقسام الحكمة ، ولم يسلكه من جملة الحكمة النظرية .

ولكنه يختلف عن صاحب المنطق - أى أرسطو - اختلافاً جوهريا حين يجعل من فروع العلوم الإلهى معرفة نزول الوحى ، وعلم المعاد وما يتصل بذلك من سعادة وشقاوة أخروية ، والوحى والبعث والمعاد فى الآخرة من العلوم الدينية لا الفلسفية .

ونحسب أن الخوارزمى فى « مفاتيح العلوم » كان أصح فى تقسيمه للعلوم من الشيخ الرئيس، ذلك أن الخوارزمى يفصل علوم الدين ، عن العلوم البحتة والفلسفية التى يسميها علوم العجم. وكذلك فعل الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » ، وذهب إلى ذلك ابن خلدون فى المقدمة فقسم العلوم قسمين كبيرين : عقلية وهى علوم الحكمة والفلسفة وقد حذا فيها حذو ابن سينا ؛ ونقلية أو شرعية أو دينية .

نحن إذن أمام نوعين أساسيين من العلوم قد يتباعدان إلى حد التنافر ، وقد يتقاربان إلى حد التوافق والاندماج ، وهما الفلسفة والدين .

وسنعرض لمشكلة التوفيق بين الدين الإسلامى والفلسفة فيما

بعد لأن هذه المسألة تعد من المسائل الرئيسية فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولكن الذى يعنينا في الوقت الراهن هو الفصل في القضية التى بسطناها وحاولنا تأييدها ، نعنى على أى أساس قامت الفلسفة ، أعلى العلوم الطبيعية والرياضية ، أم على العلوم الدينية والشرعية ؟ ونحسب أن الجواب عن هذا السؤال من الوضوح بحيث لا يحتاج منا إلى مزيد من التدليل ، وهو أن الفلسفة قامت على العلوم ، بل أكثر من ذلك كان بين الفلسفة والدين عداء مستمر منذ ظهورها على مسرح الحياة الإسلامية، وانتهى الصراع بينهما إلى تغلب الدين فقضى على الفلسفة قضاء مبرماً، وحرم الاشتغال بها ، وعدت من جملة الزندقة والإلحاد حتى القرن الماضى ، ولم يرد لها اعتبارها إلا منذ أوائل هذا القرن ، فعادت إلى الظهور ، ولم تعد الفلسفة بدعة أو كفرا .

الكتب الفلسفية :

لم نتوسع فى ذكر الكتب العلمية التى نقلت لأن غرضنا ليس البحث فى تاريخ العلم بل تاريخ الفلسفة ، وإنما ذكرنا طرفاً من أهم الكتب العلمية ، وكذلك حركة ترجمة العلوم المختلفة باعتبار أن هذه المعارف لم تكن منفصلة ولأن الفلسفة كانت تحوى فى طياتها العلوم وتعدها فروعا منها .

ولكننا إذ نستعرض تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، فلا مناص لنا من ذكر سائر الكتب الفلسفية . وقد عنى العرب بنقل المذاهب المختلفة ، عن أفلاطون وعن أرسطو ، وعن الرواقيين، وعن فلاسفة الإسكندرية ، غير أن الفيلسوف الذى ظفر بالنصيب الأكبر من النقل والذى قدر له البقاء والتأثير فى الفكر الإسلامى أكثر من غيره هو أرسطو، وفلسفته تعرف بالمشائية .

وقبل أن نذكر كتبه المترجمة نقول إن هناك فرقاً بين الأرسطية وبين المشائية . فالأرسطية مذهب أرسطو بخاصة لا يتعداه إلى مدرسته ولا إلى شراحه ؛ والمشائية مذهب هذه المدرسة التى أسسها أرسطو وظلت تآليفه النبراس الذى يضىء لها الطريق منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى زمان ابن رشد فى القرن الثالث عشر ، وسميت بالمشائية لأن أرسطو فيما يقال كان يدرس وهو يمشى وأتباعه يمشون حوله . والواقع لم تكد هذه الطريقة خاصة بأرسطو وحده بل هى المأثورة كذلك عن سقراط وأصحاب الرواق ، ولكن المشائية إذا أطلقت لا يقصد بها إلا مدرسة أرسطو .

وقد اتجهت الفلسفة الإسلامية وجهة مشائية أكثر منها أفلاطونية .

والمعروف أن أرسطو ألف فى شبابه محاورات تشبه محاورات أفلاطون ، ثم عدل عنها إلى التأليف المرتب المنظم ، فألف فى جميع أبواب الفلسفة ، وقد أتم بعض كتب فى حياته ونشرها مثل كتاب الأخلاق ، ولكن كثيرا من كتبه الأخرى لم يكن سوى مذكرات يلقى منها دروسه ولم يكن قد أعدها للنشر ، ولم تكن مرتبة هذا الترتيب المعروف الآن من البدء بالمنطق ثم الطبيعيات ثم ما وراء الطبيعية ، فهذا النشر وهذا الترتيب من عمل اندرونيقوس بعد ثلاثة قرون من وفاة أرسطو ، وكان اندرونيقوس أمينا على مكتبة الإسكندرية .

والكتب المنطقية ستة هى المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والسفسطة . ثم أضاف العرب إليها ثلاثة كتب ، واحداً يعد « مدخلا » إلى المقولات ، واسمه باليونانية « إيساغوجى » بمعنى المقدمة أو المدخل ، وهو من عمل فرفريوس الصورى تلميذ أفلوطين ، ويبحث هذا الكتاب فى الكليات الخمس وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . أما الكتابان الآخران فقد ألحقا بآخر المنطق ، هما الخطابة والشعر . ذلك أن فلاسفة العرب لم يفهموا غرض أرسطو من هذين الكتابين الملائمين لطبيعة اليونانيين فى القرن

الرابع قبل الميلاد حين كانت الديمقراطية أساس حياتهم السياسية بوجه خاص ، وكانوا فى حاجة إلى صناعة الخطابة للتغلب بها على الخصوم وتأييد الآراء السياسية والاجتماعية ، ولم تكن خطابتهم كخطابة العرب التى تعتمد على الفصاحة والبيان وتعتمد على ما يسميه العرب البلاغة ، وكان لها أغراض أخرى خلاف أغراض اليونانيين . أضف إلى ذلك أن الخطابة اليونانية كانت تعد فناً ، بالمعنى الحقيقى لمعنى الفن . وكذلك الحال فى الشعر ، فهو عند أرسطو السمة التى تميز الفنون جميعا سواء أكان ذلك الفن نحتاً أم تصويراً أم موسيقى خالصة أم قصيدة غنائية أم ملحمة أم تمثيلية . بمعنى آخر كل فن جميل شعر . وأرقى الفنون هو التمثيليات من كوميديا وتراجيديا ، وأرقاها جميعاً التراجيديات . ولم يعرف العرب هذا الفن التمثيلى وإنما وقفوا عند الشعر الغنائى .

ثم نظر العرب فى كتاب الشعر من ناحية صلته بالفلسفة التى رأوا أنها طلب « الحق » وأن هذا الطلب قد يكون يقينا إذا جاء عن طريق البرهان ، أو جدليا إذا جاء عن طريق الجدل ، أو خطابيا إذا اعتمد على الآراء المشهورة الذائعة ، أو شعريا إذا جاء عن الأخيلة والانتقال من الشبيه إلى الشبيه ، وهذا أضعف درجات الحجة . ومن هنا أضافوا كتابى الخطابة

والشعر إلى المنطق . وبذلك تمت الكتب المنطقية عند متأخرى فلاسفة العرب تسعة . أما المتقدمون منهم فقد نوهوا بكتب أربعة فقط تعد أساس المنطق ، وهى المقولات والعبارة والقياس والبرهان ،من جهلها فقد جهل المنطق .

وجدير بالذكر أن العرب عرفوا هذه الكتب أول ماعرفوها بأسمائها اليونانية ، فقالوا إيساغوجى ، وقاطيغورياس ، وبارى أرمنياس ، وأنالوطيقا الأولى ، وأنالوطيقا الثانية ، وطوبيقا ، وسوفطسيقا ، وريطوريقا ، وبويطيقا. وقد بقيت بعض هذه الأسماء إلى الوقت الحاضر ، فلا يزال الأزهر مثلا يدرس كتاب إيساغوجى ، ولو أن المقصود الأزهرى بهذا الاصطلاح خلاف المدخل فقط . وانظر إلى لفظة السفسطة التى درجت فى اللسان العربى تجد أن أصلها ذلك المبحث اليونانى فى المنطق ، مما يدل على تأثير الفكر اليونانى فى الفكر العربى . ولا غرابة فى ذلك ، فإن العرب بحكم توسطهم بين الشرق والغرب قد أخذوا من هنا ومن هناك ، ونقلوا عن الحضارات المختلفة وحفظوا هذا التراث كله زمناً طويلا ، أضافوا إليه معارف جديدة ، وهكذا . ذلك أن الإنسانية كل لا يتجزأ ، والحضارة التى بلغها الإنسان فى الوقت الحاضر

ليست ثمرة جهد أمة واحدة ، بل نتيجة تفاعل الحضارات المختلفة على مر العصور .

ونقل العرب من كتب أرسطو سائر كتبه الطبيعية ، ولا حاجة بنا إلى ذكرها مرة أخرى فقد أشرنا إليها عند الكلام عن تقسيم علوم الحكمة الطبيعية الأصلية بحسب ما ذكره ابن سينا . وقد نقلوا كذلك كتاب ما بعد الطبيعية ، وهو المسمى بكتاب الحروف لأنه يقع فى عدة مقالات رتبت على الحروف الأبجدية اليونانية ، وأشهر هذه المقالات مقالة اللام التى تبحث فى الله وهو عند أرسطو المحرك الذى لا يتحرك ، وقام ابن رشد بشرح هذا الكتاب فقرة فقرة ومقالة مقالة ، فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة .

ويحسن بنا أن نقف عند كتاب نسب خطأً إلى أرسطو ، وكان ذلك الخطأ سبباً فى كثير من اللبس فى الفلسفة الإسلامية ، ونعنى بذلك كتاب الأثولوجيا أو الربوبية ، الذى نقله ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه يعقوب الكندى . والكتاب فى الحقيقة لأفلوطين لا لأرسطو . وثمة فرق عظيم بين مذهب الفيلسوفين ، لأن فلسفة أرسطو تقوم على الوجود ، وفلسفة أفلوطين تقوم على الواحد . وقد فطن الفارابى إلى هذا الخطأ وشك فى نسبة الكتاب إلى أرسطو .

مهما يكن من شيء فإن براعة العرب في التوفيق استطاعت أن تلائم بين هذين الأساسين ، فأدمجت ميتافيزيقا الوجود مع ميتافيزيقا الواحد،وخرجوا من ذلك بفلسفة جديدة تجمع بينهما، مما يعد ابتكاراً أصيلا في الفلسفة الإسلامية .

ولكن أين أفلاطون ، وأين فلسفته ، وأين محاوراته ؟

لقد نقل العرب بعضها ، نقلوا الجمهورية ومموها المدينة الفاضلة ، واقتبسوا منها وتأثروا بها ، كما نرى في المدينة الفاضلة للفارابي . ونقلوا كذلك كتاب النواميس وتأثروا به . وذكر القفطي أسماء محاوراته فقال : « وكان يسمى كتبا بأسماء الرجال الطالبين لها ، وهي في فنون متعددة منها كتاب لاخس في الشجاعة، وكتاب خرميدس في العفة .. إلخ » ويبدو أن طريقة الحوار في التأليف لم تكن مألوفة عند العرب ، وبخاصة أن المحاورات الأفلاطونية لم تكن مجرد حوار بين أشخاص ، ولكنها كانت تمثل بالفعل حتى زمان شيشرون ، وفضلا عن ذلك فهي مملوءة بالأساطير اليونانية التي تذكر الآلهة مما لا يود العرب المسلمون ذكره . ولهذا لم تنقل معظم محاورات أفلاطون ، ولم ترج عند فلاسفة الإسلام . ومن هنا آثروا المشائية على الأفلاطونية .

على أن الفلسفة الإسلامية لم تقتصر على مشائية أرسطو

فقط ، ولكنها أخذت أطرافاً من الأفلاطونية ومن الأفلاطونية المحدثة ، ومن الفيثاغورية ، ومن الفلسفة الهندية والفارسية ، وصاغت من هذا التراث كله فلسفة جديدة فى ضوء التعاليم الإسلامية . ولن يتسع المقام فى هذا الحيز الضيق أن نذكر جميع الكتب الفلسفية التى كان لها أثر فى الفكر الإسلامي ، مثل كتاب « الخير المحض» وغيره ، ولطالب التوسع فى هذا الموضوع أن يرجع إلى المطولات .

وننتقل بعد ذلك إلى الكلام عن أعلام فلاسفة الإسلام الذين اشتهروا فى التاريخ قبل أن نتحدث عن المشاكل الرئيسية التى عالجوها .

شخصيات

الفلسفة فى المشرق :

١ — الكندى

٢ — الفارابى

٣ — ابن سينا

الفلسفة فى المغرب :

١ — ابن باجة

٢ — ابن طفيل

٣ — ابن رشد

الفلسفة فى المشرق

[illegible] الفلسفة الإسلامية فى المشرق عنها فى المغرب ، ونشأ بين فلاسفتهما نزاع حول كثير من المفاهيم الرئيسية، وأعلام الفلسفة فى المشرق ثلاثة هم : الكندى والفارابى وابن سينا ، وأعلامهم فى المغرب ثلاثة أيضا : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وكان من الطبيعى أن تنشأ الفلسفة فى المشرق قبل ظهورها فى المغرب ، ذلك أن الحضارة تركزت فى الشام وفى فارس بعد انتقالها من أثينا والإسكندرية . فلما ظهر الإسلام واستولى العرب على فارس والشام ومصر ، وانتقل مركز الخلافة من الحجاز إلى دمشق التى أصبحت مقر الأمويين من الناحية السياسية، ظهرت مدينتان كبيرتان لعبتا فى تاريخ الفكر الإسلامي دوراً كبيراً هما البصرة والكوفة . واستمرت الزعامة الثقافية سائدة فى هاتين المدينتين حتى استولى العباسيون على الحكم ، وأسسوا مدينة بغداد ، فانتزعت الرياسة الثقافية منهما ، وأصبحت بغداد مقر الحكم والخلافة ، ومركز العلوم والفلسفة والحضارة واجتذبت إليها العلماء والمفكرين من كل حدب وصوب ، حتى

أضحت أشبه بأثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد ، أو بباريس فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد ، مركزاً للثقافة العالمية .

وفى هذا الجو الفكرى والسياسى ظهر فيلسوف العرب أو فيلسوف الإسلام يعقوب بن إسحاق الكندى .

الكندى

[١٨٥ — ٢٥٢ هـ] [٨٠١ — ٨٦٥ م]

اسمه كاملاً أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران ابن اسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى ، من قبيلة كندة من أشرف بيوتات العرب ، وهى قبيلة باليمن والحجاز . وأول من أسلم من آباء الكندى الأشعث بن قيس الذى قدم على رسول الله فى وفد كندة ، ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة وروى عن النبى ، وشهد مع سعد بن أبى وقاص قتال الفرس بالعراق ، وكان على راية كندة يوم صفين مع على بن أبى طالب ، وحضر قتال الخوارج بالنهراوان . أما ابنه محمد فقد ولاه ابن الزبير على الموصل . وفى سنه ٨٥ هجرية خرج عبد الرحمن بن الأشعث على الحجاج ، وقتل ، فلم يعد لبنى الأشعث منزلة عند آل مروان بعد ذلك . ومع ذلك ظل بيت الكندى فى الكوفة من بيوتات المجد ، إلى أن تولى العباسيون الخلافة فعادوا إلى الظهور ، إذ تولى اسحق بن الصباح الكوفة أيام المهدى والرشيد ، وأنجب ابنه

يعقوب وهو فيلسوفنا فى أزهى العصور الإسلامية .

تعلم الكندى العلوم الدينية الشرعية ، وعلم الكلام ، وشارك فى الصناعة الدخيلة على الإسلام مشاركة فعالة ، ونعنى بها الفلسفة، فنقل بعض كتب الفلاسفة عن السريانية التى كان يعرفها ، وأصلح كتبا أخرى لبعض المترجمين مثل كتاب الربوبية الذى ترجمه ابن ناعمة الحمصى وأصلحه الكندى .

ومن أجل ذلك عده بعض مؤرخى العرب من المترجمين ، كما ذكر صاحب طبقات الأطباء : « حذاق الترجمة فى الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندى ، وثابت ابن قرة ، وعمر بن الفرخان الطبرى » . ليس معنى ذلك أنه كان مترجما فقط ، فقد « ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص » كما يقول ابن جلجل فى كتاب طبقات الأطباء ، ولكنه كان إلى ذلك كما يقول ابن جلجل أيضا : «عالماً بالطب ، والفلسفة ، وعلم الحساب، والمنطق وتأليف اللحون ، والهندسة ، وطبائع الأعداد ، والهيئة ، وعلم النجوم » ، مما يدل على تبحره فى العلوم قبل أن يتفلسف ، ومما يؤيد نظريتنا التى نذهب إليها فى هذا الكتاب.

وليس غريباً أن يحفل الكندى بالعلوم وقد نشأ فى الكوفة التى كانت مقراً لعلم الكيمياء بوجه خاص . ونحن نعلم أن الكندى

كانت له عناية خاصة بهذا العلم ، وقد بقى من تأليفه رسالة « فى كيمياء العطر » نشرت حديثاً فى ليبزج مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية . فلما انتقل من الكوفة إلى بغداد ، اتصل اتصالا أوثق بالثقافة العلمية والفلسفية وأحاط بهما جميعاً ، وشجعه على ذلك صلته بالمأمون والمعتصم ، ثم بأحمد بن المعتصم الذى كان مؤدباً خاصاً له ، وإليه أهدى الكندى كثيراً من رسائله . وفى ذلك يقول ابن نباته فى كتابه سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته » وزها أيضا فى خلافة المتوكل ، ودس الحساد بينهما حتى ضربه المتوكل وأخذ مكتبته المسماة « بالكندية » ولاشك أنها كانت زاخرة بالنفائس حتى تشتهر إلى هذا الحد . وقد أذاع الجاحظ فى « البخلاء » عن الكندى أنه كان بخيلا فى تلك الصورة الكاريكاتورية المشهورة التى صوره بها . ومع ذلك فيبدو أنه كان مترفاً فى حياته الخاصة ، يقتنى نوادر الحيوان فى حديقة داره ، كما ذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان . غير أنه كان متعالياً عن الجمهور ، فيما يبدو ، منعزلا عن الناس ، عاكفاً على كتبه وتأليفه . ومما يذكر فى ذلك أن جاره كان من كبار التجار ، فمرض له ابن مرضاً نفسانياً أعيا نطس الأطباء ، ولم تكن بينه وبين الكندى مودة على الرغم من الجيرة ، فلما

سأل التاجر أهل الرأى قالوا له : « أنت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ، فلو قصدته لوجدت عنده ماتحب » . وعالجه الكندى بالموسيقى حتى شفاه .

ولهذه الإحاطة بالعلوم والمعارف كلها ، ولأنه كان عربياً ومسلماً على خلاف الذين كانوا يشتغلون بهذه العلوم ويترجمونها من أطباء السريان ، سمى بحق « فيلسوف العرب » كما سمى « فيلسوف الإسلام » .

وكانت فلسفته مجهولة لدينا لأن كتبه كانت مفقودة . حتى عثر قريباً على بضع وعشرين رسالة خطية ، توفر المشتغلون بالفلسفة الإسلامية على نشرها ، من مستشرقين وعرب ، فتيسر بذلك أن يلقى ضوء أوضح على فلسفته ومنزلتها (١) .

ويرجع الفضل إلى الكندى فى أنه جعل الفلسفة من جملة المعارف الإسلامية ، بعد أن وفق بينها وبين الإسلام . فنى كتابه

---

(١) انظر : مصطفى عبد الرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثانى ؛ أحمد فؤاد الأهوانى : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ؛ عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى فى جزأين ؛ محمود الحفنى : رسالة الكندى فى الموسيقى ، كيمياء العطر نشر ليبزج . ورسالة فى دفع السموم نشر ليبزج أيضاً .

إلى أحمد بن المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، يذهب إلى أن كلا من الدين والفلسفة يطلبان الحق ، أما الدين فيسلك طريق الشرع ، وأما الفلسفة فتسير على منهج البرهان . والفلسفة أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، وحدها أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان . « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى (يريد الميتافيزيقا) ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق »[1] .

العلم بالحق إذن هو مطلب الفلسفة . وكان جميع فلاسفة الإسلام يرفعون من شأن الحق ، ويجعلونه شيئاً ثابتاً أزليا فى عالم أعلى وأسمى من عالمنا هذا الذى يخضع للتغير والملاحظة والتجربة . وهذا ميراث أخذه العرب عن فلاسفة اليونان . ولكن الفلاسفة كانوا يقصدون من الحق ما يقابل الباطل ، ويطلبون العلم بحقائق الأشياء لا ظواهرها التى تبدو لنا . وجاء الكندى فجعل الجزء الأشرف من الفلسفة هو علم « الحق الأول » والواحد الحق عنده ، كما ذكر فى آخر رسالته إلى أحمد بن المتعصم بالله ، « هو الأول المبدع الممسك

(١) الأهوانى : كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى - مطبعة عيسى الحلبى ص ٧٨ .

كل ما أبدع » . أما أن البحث فى الله هو أشرف أجزاء الفلسفة ، فهذا ما ذهب إليه أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا ، الذى سماه العرب بكتاب الحروف ، وذكرنا أن مقالة اللام أهم مقالاته لأنها تبحث فى الله « المحرك الذى لا يتحرك » بحسب ما انتهى إليه أرسطو فى مذهبه . غير أن الكندى مع اعترافه بأن البحث فى الواحد أشرف أجزاء الفلسفة ، إلا أنه يصف الله بصفاته الإسلامية من أنه المبدع الممسك لما أبدع .

الله عند أرسطو محـــرك العالم ، وعند الكندى بديع السموات والأرض .

ويبدو أن الكندى هو أول من أجرى فى الفلسفة الإسلامية تصنيف الفلسفة النظرية إلى رياضية وطبيعية وربوبية . وقد جعل الرياضيات أول العلوم الفلسفية لأنها « الأول فى التعليم » ، ولذلك سميت الرياضية بالعلوم التعليمية . وقد تابع الكندى بطليموس فى هذا الترتيب الذى ذكره فى كتاب المجسطى .

وهو أول مَنْ سنّ للفلسفة الإسلامية سنة التوفيق بينها وبين الإسلام ، وجرى خلفاؤه على أثره .

غير أنه اضطرب بين المشائية والأفلاطونية المحدثة بسبب

إصـــلاحه لتاسوعات أفلوطين المعروفة باسم « الربوبية » ، ولم يفطن أنها مغايرة لمذهب أرسطو ، كما اضطرب كذلك فى أمر العقل والنفس ، فكتب رسائل تارة آخذا فيها بأرسطو ، ورسائل أخرى متبعاً أفلوطين . وسنعرض لذلك تفصيلا عند الـكلام عن موضوعات الفلسفة الإسلامية فيما بعد .

وقد عاب عليه القدماء أنه لم ينفذ إلى أعماق المنطق ، ولم يدرك منه إلا صناعة التحليل ، أما البرهان فلم يوفق فى فهمه .

ولن يتسع المجال لعرض فلسفته تفصيلا ، ولـكننا نود أن نختم هذه الـكلمة عن فيلسوف العرب بأنه كان صورة للحضارة الإسلامية التى بلغت أوج ازدهارها فى ذلك العصر العباسى . فقد بلغ التأنق فى الحياة مبلغاً جعلهم يرتبون للوسيقى حسب أوقات النهار والليل . وفى ذلك يقول الـكندى : « والأوجب على الموسيقى أن يستعمل فى كل زمن من أزمان اليوم ماشا كل ذلك الزمن من الإيقاع ، مثل استعماله فى ابتداءات الأزمان للإيقاعات المجدية والـكرامية والجودية . . . وفى أوسطها وعند قوة النفس للإيقاعات الإقدامية والنجدية ، وفى أواخرها وعند انبساط النفس للإيقاعات السرورية والطربية ... »[1] .

---

(١) رسالة الموسيقى ـ طبع محمود الحفنى .

وفى هذه الرسالة يذكر الكندى أنواع الموسيقى التى تبعث فى البدن القوة الدافعة ، أو الحلم ، أو يحرك الدم، أو المرار أو البلغم.
وقد سبق أن ذكرنا كيف عالج الكندى مريضا بالموسيقى .
ومن الأناقة فى التحضر ما يذكره كذلك من امتزاج الألوان، فالحمرة مع الصفرة تحرك القوة العزية ، والصفرة إذا قرنت بالسواد تحركت القوة الذلية ، وإذا قرن البياض الذى قد شابه صفرة وهو التفاحى بالحمرة تحركت القوة اللذية مع القوة الشوقية . وإذا قرنت الألوان كلها بعضها إلى بعض كالبهار الممزوج فى خد البنات تحركت القوى كلها . . . » ومزاجات الروائح والعطور لها آثار نفسانية ، « فإذا مزجت رائحة الياسمين والنرجس تحركت القوة العزية واللذية ، وإذا مزج السوسن مع الورد تحركت القوة المحبية مع الفخرية . . . » .
ومن هذا يتضح أن الكندى كان فيلسوف الحضارة الإسلامية فى القرن الثالث بلا نزاع .

الفارابى :

أرسى الكندى دعائم الفلسفة الإسلامية ، وجاء أبو نصر الفارابى [٢٥٩ — ٣٣٩ هـ ٨٧٠ — ٩٥٠ م] فوطد أركانها

وثبت بنيانها ، وسماه العرب « المعلم الثانى » باعتبار أرسطو المعلم الأول . وهو فيلسوف إسلامى مع أن أصله تركى ولد بقرية بوسيج من أعمال فاراب التى ينسب إليها ، وتعلم العربية إلى جانب التركية والفارسية ، ولكنه اتخذ اللغة العربية لسانا ، كما اتخذ الإسلام دينا ، وتعلم العلوم الدينية والشرعية وانتقل فيها إلى العلوم وبخاصة الرياضيات ثم الفلسفة ، واجتذبته بغداد بأنوار علومها وثقافتها ، حيث اتصل بأبى بشر متى بن يونس رأس المناطقة فى دار السلام ، التى أقام فيها حول عشرين عاماً حذق فيها المنطق حتى فاق أستاذه ، وأكبر الظن أنه سمى بالمعلم الثانى من أجل ذلك ، لأنه أول من أدخل المنطق إلى الثقافة العربية ، كما سمى أرسطو بالمعلم الأول لأنه أول من وضع المنطق .

ودخل بلاط سيف الدولة الحمدانى فى حلب حيث التقى بالأدباء والشعراء واللغويين والفقهاء والعلماء ، فكان الفيلسوف المبرز ، وتجملت دولة سيف الدولة به كما تجملت دولة المعتصم بالكندى من قبل . وكان قد دخل على سيف الدولة فى زى الصوفية كما تروى كتب السيرة . وتنقل الفارابى فى مدن الشام ، وعاش زمنا فى دمشق حيث كان يخرج إلى بساتينها مصطحبا أوراقه وكتبه يجلس عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض .

ولم يكن الفارابى طويل النفس فى تآليفه ، ولم يترك كتبا كثيرة مثل الكندى أو ابن سينا ، وقد فقدت معظم تآليفه المنطقية التى كان يهمنا الاطلاع عليها لمعرفة منزلته من هذه الصناعة التى سمى من أجلها بالمعلم الثانى . وقد بقيت مع ذلك بعض عيون من قلمه فيها مايكفي أن تخلد ذكره لا فى العالم الإسلامى فقط بل فى الإنسانية كلها . وهذه هى : إحصاء العلوم ، والمدينة الفاضلة ، والموسيقى الكبير . ولعلك تلمح من هذه الكتب الثلاثة أنه كان فيلسوفا إنسانيا لا كونيا ، واهتم بالإنسان وأخلاقه وحياته الفكرية والسياسية والفنية ، أكثر من اهتمامه بالنظر فى الأمور الطبيعية والتعمق فيها .

وقد ترجم كتابه إحصاء العلوم إلى اللغة اللاتينية وأثر فى الفلسفة الغربية فى العصر الوسيط ، إذ كان أساس تصنيف العلوم فيما بعد . وقد أشرنا إلى هذا الكتاب من قبل وإلى تقسيم العلوم عند العرب ، وأنه أضاف إلى الأقسام المعروفة بحسب تصنيف أرسطو ، علوم اللسان مثل النحو والعلوم الشرعية والفقهية والكلامية ، فكان بذلك مرآة للحياة العقلية والثقافية عند المسلمين النابعة من القرآن .

وإذ وضع الفارابى الصورة كاملة أمام عينيه فى إحصائه للعلوم،

فقد تيسر له أن يرى أوجه الشبه بين علوم لا يظن أن بينها شبها ، مثل علم النحو الذى يعد من صميم المباحث اللغوية والعلوم الهندسية والميكانيكية ، وكذلك المنطق . فهو إذ يتابع أرسطو فى اعتباره المنطق آلة للعلوم وليس كما ذهب الرواقيون علما ، فلا غرابة أن يجعل المنطق صناعة ، وآلة ، وأداة ، « تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوّم العقل ، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق » . وهذه الصناعة تشبه صناعة النحو وصناعة العروض ، فالمنطق من المعقولات كالنحو من الألفاظ والعروض من الأوزان . وقوانين المنطق قواعد تمتحن بها المعقولات ، كما أن المقاييس والمكاييل والموازين آلات تمتحن بها الأبعاد والأحجام والأثقال .

ولقد ذكرنا فيما سبق أن الكندى اضطرب بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، ولم يستطع التوفيق بين هذه المذاهب المختلفة اختلافا أساسياً . وقد فطن الفارابى إلى هذا الخلاف فواجهه وحاول أن يحله بالتوفيق بينها ، أو على الأصح بين المشائية والأفلاطونية ، وذلك فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » . وهو يقدم للكتاب بمدخل يبسط فيه المشكلات المتنازع عليها ، وهى مشكلات شغلت بال الفلسفة الإسلامية طوال عصورها ،

ولذلك يحسن بنا ذكر هذه المقدمة بتمامها ، قال :

« أما بعد فإنى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أنّ بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً فى إثبات المبدع الأول ، وفى وجود الأسباب منه، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والنطقية، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأيهما .. »

ولا شك عندنا أن الفارابى كان على اطلاع وثيق بالفلسفة اليونانية، ولعله كان يعرف اليونانية ، وقد نفذ إلى روح أرسطو وأفلاطون ، وأنهما فى نظره الحكيمان المبدعان للفلسفة ، والمنشئان لأوائلها وأصولها ، وفطن إلى ما بينهما من خلاف وأحسن تصويره ، فيما عدا بعض الأمور الفرعيــة . وقد أبدى شكه فى كتاب « الربوبية » أو « الأثولوجيا » وكيف يكون لأرسطو مع مخالفته لأصول مذهبه . ولكنه على الرغم من هذا الشك الذى صرح به عاد فقال : إن ما جاء فى هذا الكتاب له تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة .

جمع الفارابى بين الحكيمين فأخذ من كل منهما ما راقه . فالفلسفة هى العلم بالموجودات بما هو موجودة ، فتابع بذلك

أرسطو فى تعريفه المشهور . وحذا فى قسمته للفلسفة حذو أرسطو ، فهى : «إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية. وصناعة الفلسفة هى «المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية » .

وقد جاء بعض الخلاف بين الحكيمين من طريقة أفلاطون فى تدوين الكتب وطريقة أرسطو ، « ذلك أن أفلاطون كان يمتنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية ، فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان ... اختار الرموز والألغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته ... وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان » . وهذا حقاً رأى أفلاطون ذكره صراحة فى بعض رسائله ، ولا تزال هذه الطريقة متبعة حتى اليوم ، لأن بعض المتفلسفة يرون أن الحقائق الأولى تدرك بالبصيرة ويعيشها الفيلسوف بالتأمل ، ولكنها تعز على التعبير[1] . ولعل هذا هو السبب الذى من أجله نحا

(١) انظر فى ذلك كتابنا عن أفلاطون ، المطبوع بدار المعارف .

الفارابى ناحية التصوف ، كما اقتصد فى كتاباته ، وجعلها أقرب إلى الإشارات منها إلى الكشف والبيان .

والفارابى هو أول من وفق بين المذاهب اليونانية الكبرى على خلاف الكندى ، فاستطاع أن يجعل الله هو الموجود وهو الواحد فى آن معاً ، و « الموجود » صفة يونانية كانت لباب فلسفة أرسطو ، و « الواحد » محور فلسفة أفلوطين . وستتاح لنا فرصة أرحب حين نتحدث فيما بعد عن وجود الله عند الفلاسفة الإسلاميين ، وعن نظرية الفيض وتسلسل الموجودات من لدنه تعالى . ولكننا نقول الآن إن المعلم الثانى هو الذى فتح الباب أمام الشيخ الرئيس ومن جاء بعده ليسلكوا هذا السبيل .

وقد لعب كتاب الموسيقى[1] دوراً كبيراً فى الحضارة الإسلامية ، وفى الحضارة الأوروبية فى العصر الوسيط . ومن الطبيعى أن يأخذ الفارابى فى هذه الصناعة عن السابقين ، ولكنه فيما يبدو أول من جعل الموسيقى علماً قائماً على قواعد نظرية . ومن أجل ذلك ذهب بعض مؤرخى العرب إلى أن الفارابى سمى بالمعلم الثانى لأنه أول من وضع أسس التعاليم الصوتية ، كما سمى أرسطو المعلم الأول

(١) ترجم المستشرق درلانجيه جزءا من هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية . وقد أعده الدكتور محمود الحفنى للنشر وسيظهر قريباً .

لأنه أول من أرسى قواعد المنطق .

وقد اتجهت عناية الفارابى إلى السياسة ، ألف فيها المدينة الفاضلة ، وبضع رسائل أخرى منها تحصيل السعادة ، والسياسات المدنية ، والتنبيه على سبيل السعادة . وجملة رأيه فى صلاح الدولة أنها يجب أن تقوم على الأخلاق الفاضلة من جهة وعلى الصناعات من جهة أخرى . والفضائل عنده ثلاثة أنواع : نظرية وفكرية وخلقية . قال فى « تحصيل السعادة » : « الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، والفضائل الخلقية ، والصناعات العملية » .

والفضائل النظرية هى العلوم المختلفة التى تستهدف المعرفة بالموجودات ، وهى قسمان علوم فطرية بديهية ، وأخرى تحصل بالتأمل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلم . والعلوم ثلاثة : رياضية وطبيعية وإلهية أو ميتافيزيقية .

والفضائل الفكرية نافعة فى تحصيل الغايات التى ينصبها الإنسان أمام عينيه ثم يسعى إلى تحقيقها . وبمقدار ما كانت الغايات نافعة جميلة كانت الوسائل نافعة جميلة كذلك . والسبيل

إلى تحصيل النافع والجميل ، والأنفع والأجمل فى الأفكار وفى الصناعات العملية التى بها يقوم العمران فى الأمم ، هو التحلى بالفضائل الخلقية .

ابن سينا :

بلغت الفلسفة الإسلامية أوجها عند الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا [٣٧٠ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٦ م] ، فهو الذى ألف فيها التآليف الغزيرة فى كل فرع من فروعها ، ولم تتقدم من بعده تقدماً يذكر ، بل كان معظم الفلاسفة شراحاً لكتبه مثل الرازى والطوسى . وفى الوقت نفسه أصبحت الفلسفة ممثلةً فى شخصه حتى أضحى هدفاً لسهام الطاعنين عليها حين يراد الشر .

وإذا كان الكندى عربياً ، والفارابى تركياً ، فقد كان ابن سينا فارسياً مما يدل على النزعة العالمية للحضارة الإسلامية ، والفضل فى ذلك يرجع إلى دينها وهو الإسلام وإلى لغتها وهى العربية .

وكما ازدان بلاط المعتصم بالكندى ومصنفاته ، وتجمل بلاط سيف الدولة بالفارابى وآرائه ، فقد تألقت دولة بنى بويه فى فارس

بالشيخ ــ وكان القدماء يكتفون بقولهم الشيخ ليفهم أن المقصود ابن سينا ــ أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس . وقد أراد السلطان محمود الغزنوى أن يجتذب ابن سينا إلى بلاطه ، ولكنه رفض وآثر البقاء فى فارس . وكان ابن سينا بعد أن ترك بخارى قد اتجه إلى بلاط على بن العباس فى خوارزم ، حيث لقى هناك عدة من العلماء والحكماء منهم أبو الريحان البيرونى ، وأبو سهل المسيحى ، وأبو الخير الخمار . وكان البيرونى فى مكانة أبى معشر فى علم النجوم ، وأبو الخير الخمار ثالث بقراط وجالينوس فى الطب ، وكان ابن سينا وأبو سهل المسيحى خَلَفَيْنِ لأرسطو فى علم الحكمة . وفى ذلك يقول النظامى العروضى فى كتابه : چهار مقالة : « وكانت هذه الطائفة فى القصر غنية عن أمور الدنيا ، وكان بعضهم أنس لبعض بالمحاورة وطيب العيش بالمكاتبة . ثم إن السلطان محمود الغزنوى أرسل يطلبهم إلى مجلسه ليشرف بهم ويفيد من علومهم ، فلم يقبل ابن سينا وهرب إلى جرجان عند الأمير قابوس ».

كتب ابن سينا سيرة حياته بقلمه التى بدأها بقوله : « كان أبى رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى فى أيام الأمير نوح ابن منصور » . وهى سيرة جميلة أكملها تلميذه الجوزجانى ،

يستخلص منها أنه أتم تعلم القرآن والأدب والعربية وهو فى سن العاشرة ، وأخذ الفقه على إسماعيل الزاهد ، والحساب والهندسة على أبى عبد الله الناتلى ، وأخذ بعد ذلك يقرأ الكتب على نفسه ويطالع الشروح حتى أحكم علم المنطق ، وكتاب أوقليدس فى الهندسة ، كما حفظ الطب وتمت له العلوم كلها وهو فى الثامنة عشرة.

ويحكى فى سيرته أنه كان قد حفظ كتاب ما بعد الطبيعة عن ظهر القلب دون أن يفهمه إلى أن وقع على كتاب الفارابى فى تحقيق أغراض أرسطو فى هذا الكتاب فاستطاع أن يحل طلاسمه ، مما يدل على اعترافه بأستاذية المعلم الثانى .

وكان سبب اتصاله بنوح بن منصور أنه حين انتقل إلى بخارى دعى إلى علاجه وشفاه ، وعندئذ سمح له الأمير بالاطلاع على دار كتبه وكانت حافلة بآلاف الكتب فحفظها ابن سينا كلها إذ كانت ذاكرته خارقة .. وألف للأمير نوح أول كتبه فى النفس على طريقة أرسطو ، وسمى الكتاب « هدية الرئيس إلى الأمير » . وهو مبحث فى القوى النفسانية ، وآخر كتبه أيضاً رسالة صغيرة فى النفس . وتآليفه غزيرة جداً ، تجمع بين الفلسفة والطب ، فله فى الفلسفة كتاب الشفاء ، وفى الطب كتاب القانون . قسم الشفاء أربعة أقسام : منطق ، وطبيعة ، ورياضة ، وإلهيات ،

واختصره فى كتاب « النجاة » المعروف المتداول . وقد بدأت مصر منذ مؤتمر الشيخ الذى انعقد فى بغداد سنة ١٩٥٢ بمناسبة مرور ألف عام على مولده أن تنشر لجنة خاصة من المشتغلين بالفلسفة كتاب الشفاء نشرة علمية ، فأخرجت لأول مرة منطقه وهو تسعة كتب — كما سبقت الإشارة إلى ذلك — وكذلك الإلهيات ، والموسيقى . وبذلك تيسر الاطلاع على فلسفة الشيخ الرئيس التى يحذو فيها حذو أرسطو ، كما يقول فى هذا الكتاب . ذلك أن ابن سينا اتجه وجهة أخرى غير مشائية ، هى الفلسفة الإشراقية التى تمتاز بالنزعة الصوفية ، وذلك فى كتابه : « الإشارات » وفى كتابه الآخر الذى وعد بكتابته ، ويبدو أنه لم يخرج قط إلى النور ، ونعنى به « الفلسفة المشرقية » .

وقانون ابن سينا مقسم خمسة أجزاء يحوى كل ما يتصل بالطب من علم وظائف الأعضاء والتشريح والعلاج ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية وظلت جامعات أوربا تعتمد عليه فى التدريس حتى القرن السابع عشر . وقد ترجم كذلك معظم كتاب الشفاء ، ونفذت بذلك الفلسفة السينوية إلى أوربا ، وتأثر بها القديس توما الأكوينى .

والشيخ قصائد تصور حكمته وفلسفته ، ومن أشهرها قصيدته فى النفس التى مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تدلل وتمنع

يشير بذلك إلى انفصال النفس عن البدن ، وخلودها ، وأنها نزلت لتسكن هذا البدن ، « لتكون سامعة بما لم تسمع » « وتعود عالمة بكل خفية » .

وقد نظم كثيراً من العلوم فى أراجيز تعليمية ليسهل حفظها . منها قصيدته المزدوجة فى المنطق ، ومنها قصيدته فى الطب التى توفر على شرحها كثير من الفلاسفة منهم ابن رشد ، وإليك مطلعها :

الطب حفظ صحة برء مرض من سبب فى بدن ومن عرض

وكان ابن سينا يعنى بالملاحظة والتجربة ويستخرج منهما القوانين الكلية ، وقد وضع فى أول « القانون » قواعد للتجريب سبق بها جون ستيوارت مل بقرون طويلة . ويسرت له هذه الملاحظات والتجارب الاهتداء إلى علل كثير من الأمراض وطريقة علاجها ، كالسرطان ، وأمراض المثانة ، وهو أول من وصف قرحة المعدة ، وغير ذلك[1] .

ولا نزاع أن اشتغال ابن سينا بالطب قد أثر على فلسفته من

(١) انظر كتابنا عن ابن سينا فى سلسلة دار المعارف عن نوابغ الفكر العربى ـ وفيه ثبت بكثير من المراجع العربية والإفرنجية .

جهة المنهج الذى يتبعه فى التفكير . فقد كان يؤمن بالتجارب ، يجربها على الحيوانات ويتتبعها ويرى أثرها ، ويجرب عليها الدواء قبل أن يجربه فى الإنسان . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من قبل من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء قبل أن يكونوا فلاسفة .

وقد تأثر ابن سينا فى شبابه بالإسماعيلية والمذهب الباطنى ، وكان يسمع داعيتهم يتحدث إلى أبيه وأخيه الأكبر يتناقشون فى أمر النفس والعقل على طريقتهم ، ولكنه كما قال فى سيرته : لم يقبل هذا المذهب وانصرف عنه . والأشبه أنه كان مستقلا فى تفكيره ارتفع عن السنة والشيعة جميعاً ، وخرج بمذهب سينوى جديد . ولذلك كان من العبث البحث عن عقيدته أهى شيعية أم سنية ، لأنه باعتباره فيلسوفا كان ذا نظر مستقل إلى الحقيقة سواء أكانت فلسفية أم دينية . ويكفى أنه ضرب صفحا عن سائر الأدلة التى كانت شائعة لإثبات وجود الله ، ونادى بنظرية جديدة هى أن الله واجب الوجود ، وذلك بعد قسمة الموجود قسمة عقلية إلى واجب وممكن وممتنع. إنه إذن صاحب مذهب فى الوجود إن لم يكن مبتكراً كل الابتكار فهو على الأقل متميز عن غيره كل التميز .

ومن أجل ذلك أصبح الشيخ الرئيس ممثلا للفلسفة الإسلامية، بعد أن اتضحت معالمها على يديه ، فهو يقول بارتباط العالم كله بجميع أجزائه من لدن واجب الوجود حتى عالم العناصر والهيولى المحض . وهو فى ذلك يجمع بين الأرسطية وبين الأفلاطونية المحدثة ، ذلك الجمع الذى بدأه الفارابى من قبل .

ولما أراد الغزالى ، حجة الإسلام ، وممثل أهل السنة والجماعة، أن يهاجم الفلسفة والفلاسفة ، لم يجد أمامه سوى ابن سينا ، فكتب فى دحض مذهبه كتابه المشهور : « تهافت الفلاسفة » الذى كفرهم فى ثلاث مسائل أساسية هى القول بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وإنكار حشر الأجساد . وبدعهم — أى جعلهم أصحاب بدعة — فى سبع عشرة مسألة . ورد عليه ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » وألقى اللوم على ابن سينا .

ومن أراد الاطلاع على لب الفلسفة الإسلامية ومدى ماوصلت إليه ، فعليه بقراءة « تهافت » الغزالى ، الذى ترجم إلى اللاتينية وأثر فى أوربا فى العصر الوسيط .

وقد ذكرنا أن ابن سينا كتب فلسفة حذا فيها حذو أرسطو ، وهى التى بسطها فى الشفاء ولخصها فى النجاة ، وكتب فلسفة

أخرى فى «الإشارات» وفى كتابه الذى وعد به وهو «الفلسفة المشرقية» . ليس معنى ذلك أن بين الفلسفتين خلافا ، إذ الغرض واحد ، وهو معرفة الحقيقة كما قال فى أول الشفاء « إن الغرض فى الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه».ولكن الخلاف فى المسلك أو الطريقة، نعنى طريقة أهل النظر والبرهان ، وطريقة أصحاب الذوق والحال . ولما كانت نهاية الحقائق معرفة الله ، فيمكن أن نصل إلى هذه المعرفة بأحد الطريقين ، إما طريق المنطق ، كما فعل فى إثبات أن الله واجب الوجود ، وإما بطريق الذوق ، وهو طريق الصوفية كما قال فى الإشارات : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه » . قال ابن طفيل يعلق على هذا الكلام فى رسالة حى بن يقظان : « فهذه الأحوال التى وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقا ، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج » . وكان فلاسفة المغرب أميل إلى النظر العقلى منهم إلى الإدراك الذوقى .

لم يكن ابن سينا بعيداً عن غمرات الحياة ، يعيش فى برج

عاجى ، ولكنه مارس السياسة ، وتولى الوزارة ، وتنقل من مدينة إلى أخرى فى خدمة الأمراء فى الرى ، ثم فى همدان حيث أصبح وزيراً لشمس الدولة ، وفى أصبهان عند علاء الدولة. وكان يصرّف أمور الدولة نهارا ، ثم يختلف ليلا إلى التأليف وإملاء كتبه على تلاميذه . وقد انعكست هذه الحياة العملية على آرائه السياسية وفلسفة الحكم ، مما نراه مسطراً فى آخر الإلهيات من كتاب الشفاء .

الفلسفة فى المغرب

تأخر ظهور الفلسفة فى المغرب عنها فى الشرق حول قرنين من الزمان ، ذلك أن السريان فى الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية فبقيت محفوظة فى مدن الشام ، حتى إذا خضع الشام للإسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهدا فى نقل الفلسفة ، وهو العمل الذى نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء . وبدأت هذه الحركة بالأمير خالد بن يزيد الأموى ، وقويت فى عهد المنصور العباسى ، واشتدت فى عصر المأمون .

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم الفلسفة فى الشرق ، كذلك سرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة فى المغرب . فقد كانت الأندلس كما يقول صاعد صاحب طبقات الأمم : « خالية من العلم ، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به ... ولم تزل كذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون سنة اثنتين وتسعين فتمادت على ذلك أيضا ، لا يعنى أهلها بشىء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم

اللغة ، إلى أن توطد الملك لبنى أمية فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق » ثم يضيف أنه منذ وسط المائة الثالثة تحرك أفراد فى طلب العلوم ، ولم يزالوا يظهرون ظهوراً غير شائع إلى قريب وسط المائة الرابعة . وكان بعضهم من أهل الأندلس ذهبوا إلى المشرق لطلب العلم وبخاصة الطب ، ثم عادوا للاشتغال بهذه الصناعة . وفى بعض الأحيان الأخرى كان علماء من الشرق يفدون إلى الأندلس والمغرب ويستوطنون بها ، مثل أحمد الحرانى الذى وفد فى زمان الأمير محمد بن عبدالرحمن ، وكانت عنده مجربات حسان بالطب فاشتهر بقرطبة وحاز الذكر فيها.

وتحرك قوم آخرون لطلب علم الحساب والفلك لحاجة الناس إليهما فى العمران . يقول صاعد : « فمن اشتهر من العلماء ما بين وسطى هاتين المائتين — أى المائة الثالثة والرابعة — فاعتنى بعلم الحساب والنجوم أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبى عبيدة البلنسى المعروف بصاحب القبلة . وكان عالما بحركات الكواكب وأحكامها ، وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث . . . توفى سنة ٢٩٥ هـ » .

وظلت الحال على هذا المنوال طوال القرنين الثانى والثالث حتى كان القرن الرابع ، فاشتد الطلب على الكتب الفلسفية

إلى جانب الكتب العلمية ، بفضل الحكم الثانى [٣٥٠-٣٦٦] الذى جلب كتب الفلسفة ، وغرائب ماصنف بالمشرق . فقد كانت الكتب التى تؤلف فى فارس والشام تعرف بالأندلس قبل أن تعرف فى المشرق ، ومما يروى فى ذلك أن الحكم أرسل ألف دينار من الذهب إلى أبى الفرج الأصفهانى ليقتنى منه أول نسخة من كتاب الأغانى . وقد قرىء هذا الكتاب بالفعل فى الأندلس قبل أن يقرأ فى العراق . وكان يبعث فى شراء الكتب رجالا من التجار ، وجمع فى قصره الحذاق فى صناعة النسخ ، والمهرة فى الضبط ، والإجادة فى التجليد ، فأوعى من ذلك كله ، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده . وبذلك أصبحت الأندلس منذ أواسط القرن الرابع ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى.

فمن الذين مهدوا لظهور الفلسفة عن طريق علم الهندسة والنجوم أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى من أهل قرطبة ، عاش فى زمان الحكم . وكان إمام الرياضيين بالأندلس فى وقته وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم . وكانت له عناية بأرصاد الكواكب وشغف بتفهم كتاب بطليموس المعروف

بالمجسطى ، كما كان عالما بالكيمياء . ومن تلاميذه الكرمانى الذى رحل إلى المشرق وجلب معه رسائل إخوان الصفا .

وقد لمع بالأندلس بيت اشتهر بالطب ،أبا عن جد ، هو بيت ابن زهر ، أولهم أبو مروان عبد الملك بن زهر ، رحل إلى المشرق ودخل القيروان ومصر وتطبب هناك زمنا ثم رجع إلى الأندلس . ثم ابنه أبو العلاء وكان فى دولة المرابطين ، وله علاجات مختارة ، وكان شديد الاعتداد بنفسه وعلمه إلى درجة أنه ذم قانون ابن سينا واطرحه ولم يدخله خزانة كتبه . ويبدو أن ابن زهر هذا كانت له يد فى مصرع ابن باجة كما سنذكر فيما بعد . ثم ابنه أبو مروان بن أبى العلاء بن زهر ، الذى دخل في زمانه المهدى ابن تومرت الأندلس ومعه عبد المؤمن الذى أصبح يعرف بأمير المؤمنين . وكان أبو مروان معاصرا لأبى الوليد بن رشد ، ألف الأول فى الطب كتاب التيسير في الأمور الجزئية ، وألف الثانى كتابه المشهور الكليات .

ابن باجة :

وفى هذا الجو العلمى ظهر أول فيلسوف أندلسى ، أبو بكر محمد بن يحيي ابن باجه ، المعروف بابن الصائغ . ولد فى أواخر

القرن الخامس وتوفى سنة ٥٣٣هـ - ١١٣٨م - وليس تاريخ مولده معروفا ، اتصل بالسياسة ،وتولى غرناطة وسرقسطة عشرين عاماً لعلى بن يوسف للرابطى ، وذهب إلى فاس حيث مات مسموماً فيما تروى بدسائس خصومه . واتهم بالكفر ، كما ذكر الفتح ابن خاقان حين نسبه إلى التعطيل ، وأنه « نظر فى كتاب التعاليم ، وفكر فى أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم ، ورفض كتاب الله الحكيم . . . إلخ » . وكان اتهام الفلاسفة فى المغرب بالكفر شائعاً على خلاف الحال فى المشرق . ثم إن ابن باجة كان متبحراً فى العلوم الطبيعية والرياضيات والفلك والموسيقى ، كما كتب شروحاً على أرسطو ، ففتح بذلك الباب أمام ابن رشد . وكثيراً ما كان ابن رشد ينقل عنه فى كتبه ، وقد تأثر به إلى حد كبير .

وقد امتدحه ابن طفيل ، فقال عنه : إنه أثقب للتأخرين ذهنا وأصح نظرا وأصدق روية ، « غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر مايوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ، ومخرومة من أواخرها ككتابه « فى النفس » و « تدبير المتوحد . . . . »

وما ذكره ابن طفيل صحيح ، فلم يتسع وقت ابن باجه للتأليف الفلسفى ، على خلاف الشيخ الرئيس الذى كان أيضاً مشتغلا بالوزارة ، ولكنه استطاع أن يتم تأليف أعظم كتبه

الشفاء والقانون . ومن حسن الحظ أن كتابيه تدبير المتوحد[1]، والنفس ، وكذلك رسالة الاتصال ، قد طبعت كلها ولا تزال بعض رسائله الأخرى مخطوطة لم تنشر بعد .

وتدبير المتوحد كتاب في الأخلاق والسياسة على نسق المدينة الفاضلة للفارابى . وخلاصة رأى ابن باجه يمكن استخلاصه من العنوان . ونبدأ « بالمتوحد » فنقول : إن المقصود بذلك هو انعزال الإنسان ، يعيش في برج عاجى ، يتأمل العلوم النظرية ، فيصل بذلك إلى الاتصال بالعقل الفعّال . حقاً إن العزلة التامة مخالفة لطبيعة الإنسان من حيث إنه مدنى بالطبع، ولكن ابن باجة يذهب إلى أن هذا التوحد خير بالعرض . ويحسن بنا أن تنقل نص كلامه ، قال : « فلذلك يكون التوحد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة ، أو يهاجر إلى السير التى فيها العلوم — إن كانت موجودة —

(١) نشر تدبير المتوحد الأستاذ اسين بلاسيوس فى مجلة الأندلس ١٩٤٦ ، مع ترجمتها إلى الأسبانية ، ونشر الدكتور المعصومى كتاب النفس فى دمشق فى مطبوعات المجمع العلمى سنة ١٩٦٠ ، ونشرت رسالة الاتصال — وهى صغيرة — مع كتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد، القاهرة ١٩٥٠ .

وليس هذا منا قضالما قيل في العلم المدنى ، ولما تبين فى العلم الطبيعى ، فإنه تبين هناك أن الإنسان مدنى بالطبع . وتبين فى العلم المدنى أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض تخير ،كما يعرض في كثير مما في الطبع ... »[1] .

الواقع يتابع ابن باجة الفلسفة اليونانية ، وبخاصة الموروثة عن فيثاغورس ، من قسمة الناس قسمين : الجمهور والنظار ؛ وعلى رأس النظار الواحد ، وهو الذى انتهى عند أفلاطون بأن يكون الحاكم الفيلسوف. وهذه نظرية جاء الإسلام فألغاها، وسوى بين الناس، ولم يفاضل بينهم إلا فى التقوى . وسنرى أن ابن طفيل فى حى يقظان يسلك هذه السبيل ، لأن حى بن يقظان إنسان فرد متوحد استطاع بمفرده أن يتعلم جميع العلوم والصناعات وأن يصل إلى معرفة الله . كما سنرى أن ابن رشد يتابعه كذلك فيقسم الناس إلى جمهور وسعداء .

« والتدبير » يقصد به سياسة الناس ووضع الأمــور فى موضعها ، لا مجرد التأمل والمعرفة البحتة . وجدير بنا أن نقف عند تعريف ابن باجة للتدبير ، إذ يقول إنها تدل : « على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة » . ومن أجل ذلك كان التدبير إنسانيا ، لأنه يطلب غاية عن قصد ، ثم يرتب الأفعال

---

(١) تدبير المتوحد صفحة ٧٨ .

التى تحقق هذه الغاية . وهذا الترتيب لا يكون إلا بالفكر ، والفكر لا يكون إلا للإنسان فقط .

ليس من غرضنا فى هذه الأسطر القليلة عرض نظرية ابن باجة فى « تدبير المتوحد » ولكننا نقول إنه كان مطلعا على جمهورية أفلاطون ، وعلى النواميس ، وعلى المدينة الفاضلة للفارابى ، وغير ذلك من النظريات السياسية ، وخرج من ذلك كله بنظرية خاصة به ، ولكنها على الجملة متأثرة بالنزعة اليونانية . ويمكن أن نلخص نظريته فى عبارات بسيطة هي أن الإنسان كائن متوسط بين الإلهى والبهيمى ، ويحسن به أن يسلك المسلك الإلهى ما أمكنه ، ولا يتأتى ذلك إلا بالتوحد .

وفى رسالة الاتصال يقسم ابن باجه الناس ثلاثة أقسام : الجمهور ، والنظار ، والسعداء باعتبار الصور المعقولة . فالجمهور يدرك صور المعقولات من النظر إلى الموجودات المحسوسة ، وبارتباطها بهـا . أما النظار فإن اتصالهم بالمعقولات أولا ، ثم بالمحسوسات ثانياً . وهذه الصور يسميها ابن باجه « الصور الروحانية » . وأما السعداء ـ وهم قلة قليلة جداً ـ فإنهم يتصلون بالمعقولات مباشرة ، وهم الذين يرون الشىء بنفسه[1].

(١) انظر رسالة الاتصال لابن باجة ، منشورة مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص ١٠٢ — ١١٨ .

ابن طفيل

[٥٠٦ — ٥٨١ هـ — ١١١٠ — ١١٨٥ م]

أبو بكر محمد بن عبدالملك بن محمد بن طفيل ، الأندلس القرطبي، ولد على مقربة من غرناطة بالأندلس ، وليس تاريخ مولده معروفا بالضبط ، اشتغل فى ابتداء أمره بالطب ، واشتهر بهذه الصناعة وله فيها تآليف ضاعت ، وكانت بينه وبين ابن رشد مراسلات حول كتاب الكليات لابن رشد ، مما يدل على رسوخ قدم ابن طفيل فى الطب ، كما كانت له آراء فى علم الفلك ذكرها البطروجى المنجم . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن فلاسفة الإسلام كانوا علماء متبحرين فى العلوم قبل اشتغالهم بالفلسفة .

واتصل ابن طفيل بأبى يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين فأصبح طبيبه الخاص من سنة ٥٥٨ إلى ٥٨٠ هجرية . وكان أبو يعقوب يقرب العلماء والفلاسفة ، فسأل ابن طفيل أن يشرح كتب أرسطو ، فقدم إليه أبا الوليد ابن رشد ورشحه لهذا العمل، فقام به خير قيام ، ولما تنحى ابن طفيل عن وظيفته طبيبا للسلطان ، خلفه فى ذلك ابن رشد . وكان أبو يعقوب متعلقا بابن طفيل شديد الشغف به والحب . ولما توفى

أبو يعقوب ظل ابنه أبو يوسف محتفظا بصداقته ، حتى إنه حضر بنفسه جنازة ابن طفيل بمراكش .

ولم يبق لنا من مؤلفات هذا الفيلسوف إلا رسالته المسماه : « حي بن يقظان » ، وهى رسالة مشهورة فى العربية واللاتينية على السواء ، ترجمها بوكوك فى القرن السابع عشر ، ولها ترجمات حديثة بالأسبانية والفرنسية والانجليزية والألمانية .

وتسمى هذه الرسالة أيضا أسرار « الحكمة المشرقية » ، ويكفى أن تنظر إلى عنوانها الصحيح وهو « رسالة حي بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على ابن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبى جعفر (كذا) ابن طفيل » لتعلم أنه يتابع الشيخ الرئيس فى حكمته المشرقية أو الإشراقية ، التى ألمعنا إليها فيما سبق ، وهى فلسفة صوفية متأثرة بالأفلاطونية المحدثة .

ذلك أن ابن سينا ألف رسالة تسمى « حي بن يقظان » سلك فيها مسلك الرمز ، فحى بن يقظان رمز للعقل ، ومعه رفقة ترمز إلى الشهوات والغضب وسائر الملكات الإنسانية ، والجدل بين حي بن يقظان ورفقته يرمز إلى الصراع بين العقل والشهوة .

وقد رتب ابن طفيل رسالته على مقدمة ثم قصة حي بن يقظان ،

فبين فى المقدمة الغرض من هذه الرسالة ، وأنه معاينة الحق على سبيل أهل الذوق والمشاهدة فى طور الولاية ، وهذا شىء لايمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب ، وإنما الذى يمكن هو الرمز ، وذكر القصة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق . ثم قرر ابن طفيل فى هذه المقدمة رأيه فى فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة .

ترمي القصة — فى رأينا — إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والشرع .

وقد عنى مؤرخو الفلسفة حديثا فى أسبانيا بدراسة هذه القصة ، وترجمت ترجمة أسبانية حديثة قام بها «جونزالز بالنسيا» سنة ١٩٣٤ ، وذهب الأستاذ المستشرق غرسية جوميز إلى أن قصة حى بن يقظان مأخوذة من قصة « الصنم والملك وابنته » التى شاعت فى الأندلس قديما ، وصاغ ابن طفيل قصته على نسقها .

وخلاصة القصة كما أوردها الأستاذ جوميز تجرى على النحو التالى :

فى جزيرة مهجورة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وفى ظروف طبيعية ملائمة يولد طفل من طينه تخمرت على مر السنين من غير أب ولا أم . وفى قول آخر إن البحر حمله إلى هذه الجزيرة فى تابوت أحكمت أمه قفله بعد أن أروته

من الرضاع ، وكانت أمه أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة ، فاستودعت ابنها أمواج البحر حتى تنجيه من الموت . ذلك الطفل هو حى بن يقظان .

ثم تبنته غزالة وأرضعته وحنت عليه كأمه . ونما « حى » وأخذ يلاحظ ويتأمل . وكان الله قد وهبه ذكاء وقادا ، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه ، فاهتدى إلى النار ، وصنع الآلات والأدوات والسلاح ، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها . وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفى الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله . وهذا الاتحاد — أو الاتصال — هو العلم الغزير والسعادة القصوى المتصلة الخالدة . ولكى يصل « حى » إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوماً متوالية ، مجتهدا فى أن يفصل عقله عن العالم الخارجى وعن بدنه بوساطة التأمل المطلق فى الله لكى يبلغ الاتصال به ، حتى أدرك ما أراد .

وعندما بلغ هذا المبلغ لقى رجلا تقياً صالحاً يسمى « أسال » أقبل من جزيرة مجاورة يحسبها الناس مهجورة من البشر .

وقام « أسال » بتعليم صاحبه المنفرد بنفسه الكلام ، وهو سبيل التفاهم والإفهام . وأطلع « أسال » على الطريق الفلسفى الذى ابتكره « حى » لنفسه ، ورأى فيه تعليلا علويا للدين الذى كان يعتقد ، كما رأى فيه تفسيراً لكل الأديان المنزلة .

ثم اصطحب أسال حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التى كان يحكمها ملك صالح يسمى « سلامان » ، وهو صاحب « أسال » الذى كان يرى ملازمة الجماعة وتحريم العزلة ، وطلب إليه أن يكشف إلى أهل الجزيرة عن الحقائق العليا التى وصل إليها ، فلم يوفق . وعندئذ أعترف كل من أسال وحى ابن يقظان أن الحقيقة العليا لا تتفق مع طبقة العامة ، لأنهم مكبلون بأغلال الحواس ، وعرفا أن الإنسان إذا أراد الوصول إلى التأثير فى أفهامهم الغليظة فلا مفر له من أن يصوغ آراءه فى قوالب الأديان المنزلة . وكان نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ، مع نصحهم بالتمسك بأديان آبائهم وأجدادهم . وعاد حى وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التى لا يدركها إلا القلائل من الناس[1] » .

---

(١) جونثالث بالنثيا : تراث الفكر الأندلسى — ترجمة حسين مؤنس — ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

الأساس الفلسفي لهذه القصة هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وبيان الطريق الذى سلكه فلاسفة الإسلام متبعين الأفلاطونية الحديثة . وحي رمز للعقل الإنسانى ؛ ويقظان رمز لله .

ابن رشد

[٥٢٦ — ٥٩٥ هـ — ١١٢٦ — ١١٩٨م]

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، فيلسوف قرطبة نشأ فى أسرة من الفقهاء والقضاة ، كان أبوه قاضياً ، وكذلك جده الذى اشتهر بالفقه ، ويسمى كذلك أبو الوليد الجد تمييزاً له عن أبى الوليد ابن رشد الحفيد .

ولد أبو الوليد الفيلسوف بقرطبة وتعلم الفقه والرياضيات والطب ، وتولى القضاء بأشبيلية ثم بقرطبة وكان منقطعاً للبحث والاطلاع والكتابة والمداومة عليها ، وصفه ابن الأبار بقوله : « لم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلماً وفضلا . وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً ، وأخفضهم جناحاً . عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة

وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله . وأنه سود فيا صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفـزَع إلى فتواه فى الطب كما يفزع إلى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب » .

وقد اشتهر ابن رشد فى أوربا اللاتينية باسم « الشارح » أى شارح أرسطو ، لا تقل منزلته عن الإسكندر الافروديسى وثامسطيوس . وابن طفيل هو الذى رشح ابن رشد ليشرح كتب المعلم الأول ، وقدمه إلى أبى يعقوب يوسف الموحدى ٥٥٧ — ٥٧٩ هجرية وهذه هى رواية عبد الواحد المراكشى فى سبب ذلك قال : « أخبرنى أبو بكر بندود بن يحيى القرطبي تلميذ ابن رشد قال : سمعت أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى علىّ ويذكر بيتى وسلفى ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين — بعد أن سألنى عن اسمي واسم أبى ونسبي — أن قال لى : ما رأيهم فى السماء — يعنى الفلاسفة — أقديمة هى أم حادثة ؟ فأدركنى الحياء والخوف فأخذت أتعلل

وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة . ولم أكن أرى ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين منى الرَّوْع والحياء ، فالتفت إلىّ ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منهم غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك . فلما انصرفت أمر لى بمالٍ وخلعةٍ سنية ومركب .

« وأخبرنى تلميذه المتقدم ذكره قال : استدعانى أبو بكر ابن طفيل يوما فقال لى : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس — أو عبارة المترجمين عنه — ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب مَن يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ؛ ولا يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم

عندى منه . قال أبو الوليد بن رشد ، فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس » .

ونهض ابن رشد بالعبء ، وشرح ولخص كتب أرسطو، وأخرج ثلاثة أنواع من الشروح: الأصغر والأوسط والأكبر.

التلخيص يتحرر فيه ابن رشد من نص عبارة أرسطو ، ويحكى آراءه الخاصة التى تعبر عن مذهبه ولو أنه يحاذى فيها آراء المعلم الأول . وله فى المطبوع حاليا تلخيصات كثيرة ، منها عدة كتب فى مجموع نشرت فى الهند ، وهى السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والطبيعة ، والكون والفساد ، والنفس[1] ، وما بعد الطبيعة[2] .

والشرح الأوسط يبدأ فيه ابن رشد بهذه اللفظة « قال » يريد أرسطو ، فإما أن يكتفى بذلك ، أو يورد طرفاً يسيراً من نص أرسطو ثم يشرع فى التلخيص والشرح . وقد طبع له

---

(١) انظر تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى — مكتبة النهضة .

(٢) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة — نشر عثمان أمين — مطبعة مصطفى الحلبى .

بالعربية تلخيص المقولات وتلخيص الخطابة[1].

والشرح الأكبر نشر منه بالعربية تفسير ما بعد الطبيعة فى خمسة أجزاء [نشره الاب بويج فى بيروت] .

ونحن نرى أن من يريد الاطلاع على مذهب ابن رشد المتحرر من سلطان أرسطو فعليه أن يطلب فى التلخيصات التى هى الشرح الأصغر .

وله كذلك شروح على معظم كتب أرسطو الطبيعية والمنطقية والأخلاقية ، معظمها موجود فى تراجمه اللاتينية ، أو تراجمه العبرية ، مفقود فى مخطوطاته العربية ، مما يدل على الأثر العظيم الذى بلغه ابن رشد فى أوربا وفى التفكير العالمى .

وابن رشد بدأ فقيها ، وله فى الفقه أثر كبير أيضاً فى العالم الإسلامى . وكتابه بداية المجتهدونهاية المقتصد مشهور ، يدل على أنه صاحب رأى فى الفقه ، كما كان صاحب مذهب فى الفلسفة .

ثم تطور ابن رشد فأصبح طبيباً ، لا تقل منزلته فى الطب عن ابن سينا فى المشرق . له فى ذلك كتاب « الكليات » الذى نقل إلى اللاتينية وكان يدرس فى جامعات أوربا إلى جانب قانون

---

(١) انظر تلخيص المقولات نشرة بويج فى بيروت ، وتلخيص الخطابة نشرة عبد الرحمن بدرى مكتبة النهضة .

ابن سينا . وقد اقتصر ابن رشد فى كتاب « الكليات » على الأصول دون الفروع والتطبيقات الجزئية ، وهو الذى أشار على صديقه ابن زهر أن يؤلف كتابا فى الطب يبحث فيه الأمور الجزئية،والذى يمتدحه ابن رشد نفسه بقوله إن أوفق الكنانيش « الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه فى زماننا هذا مروان ابن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته » .

وله كذلك كتب فى علم الفلك مفقودة فى العربية وتوجد ترجمات لها فى العبرية . وهذا يدل على أن ابن رشد الفيلسوف أقام فلسفته على العلم .

أما فلسفته فيمكن التماسها فى رده على تهافت الفلاسفة للغزالى، فى كتابه المشهور باسم تهافت التهافت ، والذى ترجم إلى اللاتينية وتأثر به القديس توما الأكوينى .

وله فى التوفيق بين الدين والفلسفة كتابان صغيران ، ولكن قيمتهما عظيمة ، هما : الكشف عن مناهج الأدلة ، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

وفى أواخر حياة ابن رشد أصيب بمحنة شديدة ، إذ سعى الفقهاء لدى الخليفة فأوقعوا بينهما حتى غضب عليه ونفاه إلى مدينة قريبة من قرطبة تسمى أليسانة ، ثم أفرج عنه ، وانتقل

إلى مراكش عند أبي يعقوب ومات سنة ٥٩٥ .ولم تقم للفلسفة قائمة بعد وفاته . ذلك أن الشرط الذى بدونه لا يمكن للفلسفة أن تزدهر و هوحرية الفكر قد ألغى باسم الدين .

ونستطيع أن نجمل مذهب ابن رشد فى أنه مذهب عقلى .

إنه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة والوجود على سواء .

والعقل يقوم أساساً على المعانى الكلية التى تضم تحت جناحيها أشتات الجزئيات . وقد ثار جدل طويل فى العصر الوسيط حول الكليات أهى مجرد أسماء ، أم لها وجود حقيقى فى الخارج نعنى خارج الذهن ، أم أنها تصورات عقلية ؟ .

وابن رشد صريح حاسم فى أن الكليات تصورات ذهنية ، وليست موجودة فى الخارج ، على عكس ابن سينا الذى يمسك العصا من وسطها .

يقول ابن رشد فى تلخيص ما بعد الطبيعة : « وأيضاً متى أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس ، لزم أن يكون لها كليات أخر خارج النفس بها يصير الكلى الأول معقولا ، وللثانى ثالثاً ؛ وذلك إلى غير نهاية . وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلى فى الذهن »[1] .

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥٥ .

والفيلسوف صاحب المذهب العقلى لابد له أن يؤمن بارتباط الأشياء ارتباطاً ضروريا بالأسباب والمسببات. والإيمان بالسببية أساس العلم الطبيعي، وأساس الفلسفة العقلية .وقد حاول الغزالى أن يهدم الارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات حتى يفسح المجال للقدرة الإلهية ، وهاجم الفلاسفة فى كتابه التهافت لقولهم بهذا المبدأ . فانبرى له ابن رشد ورد عليه قائلا : « أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ... » . ثم رد الأسباب إلى العلل الأربع التى قال بها أرسطو وهى المادية والصورية والفاعلة والغائية . إلى أن قال : « فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ودفع له » .

وابن رشد العقلى يفسر الدين تفسيراً عقلياً ، مع رجوعه فى ذلك إلى القرآن .فهو فى فصل المقال بين الحكمة والشريعة، يذهب إلى أن معرفة الصانع لا تكون إلا بالنظر فى الكائنات التى خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع ، وقد ساق الله فى كتابه دليلين لخصهما ابن رشد فى دليل العناية ودليل الاختراع. فالآيات التى تدل على الاختراع مثل : « إن الذين تدعون من

دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ... » ومن الآيات الدالة على العناية قوله تعالى : « ألم يجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » إلخ .

وقد كان أثر ابن رشد فى أوربا عظيما ، حتى لقد انقسم المفكرون بشأنه ما بين محبذ ومنكر ، وتعرف هذه الحركة فى تاريخ الفلسفة باسم الرشدية اللاتينية ، وذلك بسبب آرائه فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

موضوعات

١ ـــ المنطق ومناهج البحث .

٢ ـــ الله

٣ ـــ العالم

٤ ـــ الإنسان

أهم موضوعات الفلسفة الإسلامية

المنطق ومناهج البحث :

عُني فلاسفة العرب بالمنطق عناية عظيمة ، لشرف هذا الموضوع من ناحية ، ولأنه أداة الفلسفة من ناحية أخرى . وقد رأينا من قبل كيف تميز علم الكلام عن الفلسفة باعتبار المنهج الذى يتبعه كل منهما ، فالمنطق منهج الفلاسفة ، والجدل منهج المتكلمين .

وليس لنا أن نتوقع من فلاسفة العرب تقدماً ملحوظاً فى دراسة هذا العلم ، لأن أرسطو — صاحب المنطق — لم يترك لمن جاء بعده إلا النزر اليسير . أما الأصول العامة فى المنطق وترتيب موضوعاته فقد حذا فلاسفة العرب حذو المعلم الأول خطوة خطوة ، وكتاباً كتاباً ، مما خلفه لنا أرسطو . وقد ذكرنا هذه الكتب فيما سبق عند الكلام عن عصر الترجمة .

فما الجديد إذن فى المنطق مما أضافه الفلاسفة الإسلاميون ؟ الجديد فى التنسيق ، ووضع هذا العلم كاملا متكاملا ، كما نجده فى كتاب صُنِّف فى القرن السادس الهجرى ، هو « البصائر النصيرية » تأليف زين الدين عمر بن سهلان الساوى . وبلغ

من إعجاب الشيخ محمد عبده بهذا الكتاب أنه توفر على تحقيقه ونشره وتدريسه .

ومن جهة أخرى هناك أبواب تعمق الفلاسفة بحثها، وخاضوا في مشكلاتها ، ولعل منطق الشفاء لابن سينا من أحسن النماذج على هذه المناقشات المنطقية العميقة .

ومن جهة ثالثة فإن اشتغال فلاسفة العرب بالعلوم واتباعهم مناهج تجريبية تلائم البحث في الطبيعيات ، عكس هذا الاتجاه التجريبي على المنطق ، فتوسعوا في باب الاستقراء .

ولما كان المنطق كما ذكرنا أداة الفلسفة ، وكان سلاحها الذي تذود به عن حوضها ، كما تهاجم به خصومها ، وكان هذا السلاح قد يوجه بصفة خاصة ضد الدين ، فقد اعتبر فقهاء المسلمين أن المنطق سبب الخلل الواقع في الفلسفة ، وأنه هو علة انحراف الإنسان عن جادة الصواب والطريق المستقيم ، يعنون بذلك الطريق طريق الدين . ومن هنا صدرت الفتاوى بتحريم الاشتغال بالمنطق ، وقيل : من تمنطق فقد تزندق .

لهذا السبب وجد في تاريخ الفكر الإسلامي تياران متعارضان، أحدهما يأخذ بالمنطق الأرسطاليسي ، وعن هذا التيار صدرت الفلسفة والعلوم المختلفة من رياضية وطبيعية ، والآخر تيار ينكر

هذا المنطق ويرجع فقط إلى الطريقة القرآنية وإلى سنة الرسول، وهذه هى طريقة السلف ، منذ الإمام أحمد بن حنبل ، إلى شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية . وقد كتب ابن تيمية فى الرد على منطق اليونان كتبا تحمل هذا العنوان . وسلك تلميذه — ومن سار على نهجه فيما بعد — هذا المسلك.

أما علم الكلام فإنه اصطنع منذ القرن السادس الهجرى المنطق وأدخله مقدمة يمهد بها لبحث العقائد الإسلامية ، كما نرى فى كتاب المواقف للإيجى .

وبعد ، ما المنطق ؟ أهو قواعد عملية إذا اتبعها المرء بلغ الصواب وتجنب الخطأ ، أم هو قوانين للعقل البشرى ؟ بعبارة أخرى هل المنطق علم أم فن . ؟

جواب فلاسفة المسلمين ، بسبب توجيه الفارابى وابن سينا من بعده ، هو أن المنطق فن وليس علماً . فالفارابى يقول فى « إحصاء العلوم » : « إن صناعة المنطق تعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب . . إلخ » . ويقول ابن سينا فى « الإشارات » : « إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها من أن يضل فى فكره » . فالمنطق ليس علماً كما ذهب إلى ذلك

الرواقيون ، ولكنه آلة ، أو « أورجانون » كما ذهب إلى ذلك شراح أرسطو . فهو الأداة التى تمتحن بها العلوم النظرية والعملية على سواء .

وهناك صلة وثيقة بين المنطق واللغة ، لأنّ الألفاظ التى نستخدمها هى وعاء الفكر ، ولا بد أن تكون الألفاظ محددة واضحة حتى لا يقع لبس فى التفكير مما يفضى إلى المغالطة . وليست الألفاظ متصودة لذاتها ، وقد بحث ابن سينا فى هذه الصلة وقرر أنه : «لو امكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة إنما تلحظ فيها المعانى وحدها لكان ذلك كافياً . ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما فى نفسه بحيلة أخرى لكان يغنى عن اللفظ ألبتة » . وهكذا فطن الشيخ الرئيس إلى إمكان وجود منطق رمزى لا يلتفت فيه إلى اللفظ .

والمنطق أساساً علم ذهنى ، وقضاياه إنما يلتفت فيها إلى وجودها الذهنى لا إلى وجودها خارج الذهن ، أى أن نتصورها . أو كما يقول ابن سينا فى المدخل ص ١٥ : «وإذا أردنا أن نتفكر فى الأشياء ونعلمها ، فنحتاج ضرورة إلى أن ندخلها فى التصور . . . والأمور إنما تكون مجهولة بالقياس إلى الذهن لا محالة ، وكذلك إنما تكون معلومة بالقياس إليه » . ولكن

ابن سينا فى كتبه المتأخرة اعترف بنوع آخر من القضايا هى القضايا الوجودية التى لاتستمد العلاقة بين موضوعها ومحمولها من الذهن نفسه، بل من النظر إلى الشيء الخارجى ومراعاة أحواله المتغيرة.

والمنطق ترتيب قضايا معلومة لنستخرج منها نتيجة مجهولة، وهذا الترتيب قد يكون قياساً وقد يكون برهاناً. وقد عنى العرب عناية كبيرة بالقياس وانتهى بهم الأمر إلى رد كل تفكير إلى أشكال قياسية، حتى تكون النتائج مستمدة بالضرورة من مقدماتها. وكان فلاسفتهم فى ابتداء أمرهم يوجهون نظرهم إلى اكتساب المقدمات التى تصلح للبرهان. وقد رأينا كيف انتقص المؤرخون من منزلة الكندى لأنه لم يحسن صناعة البرهان. ومع ذلك فإن ابن سينا وهو يضع نظرية البرهان، فإنه يرجع به إلى القياس، ويقول إنه قياس يقينى مؤلف من يقينيات لإنتاج يقينى. فالقياس الذى يوقع اليقين هو البرهان. ومقدمات القياس أصناف كثيرة منها المحسوسات والمجربات والمخيلات والمتواترات والوهميات والمشهورات والمقبولات والمظنونات والمسلمات والأوليات. ولكن مبادىء البرهان لابد أن يتوفر فيها شرطان هما: أن

تكون كلية وضرورية ، أى صادقة فى كل زمان ومكان ، وهذه لاتتوفر إلا فى الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات :

والبرهان سبيل إلى الاستدلال فى العلوم ، وبه تُمَحص قضايا العلم ، ويكشف الستار عما فيها من خطأ . والتجربة لايمكن فى نظر مناطقة العرب أن تسمو إلى منزلة البرهان اليقينى لأنها إنما تنصب على بعض الجزئيات وكثيراً ما يكتنفها الخطأ . وكذلك لايسمو الاستقراء إلى مستوى اليقين ، وكل مايبلغه ظن قوى غالب ، إلا إذا كان استقراء كاملا ، فيكون حينئذ شبيهاً بالقياس .

ولا نزاع أن العلوم الرياضية أوثق من العلوم الطبيعية ، لأن المقدمات الرياضية فى علوم الحساب والهندسة والهيئة وغيرها تعتمد على مبادىء أولية بديهية مثل بديهية المساواة ، وبديهية الكل أكبر من الجزء . وقد أعلى الغزالى فى « المنقذ » من شأن الرياضيات فقال إنها علوم برهانية لاسبيل إلى مجاهدتها بعد فهمها ، ولكن [illegible] مَنْ ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة .

ونحن نعلم أنَّ المنطق ذو صلة وثيقة بالرياضيات ، أوضحها

برتراند رسل حديثاً فى منطقه الذى وحد بينه وبين الرياضة .

ولكن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على البحث فى الطبيعة وفى علوم الحياة والطب، وجدوا أنه لا يمكن الاعتماد على القياس وحده ، بل لابد من إجراء الملاحظات والتجارب أى اتباع منهج الاستقراء ، فهو المنهج النافع فى مثل هذه العلوم . ولم يكن ممكنا أن تتقدم هذه العلوم ذلك التقدم العظيم على أيدى علماء العرب لولا اعتمادهم على الاستقراء ، ووضعهم الشروط الكفيلة بصحة الملاحظات واستخراج القوانين الكلية منها . وهذا ما فعله الرازى الطبيب ، وجابر بن حيان فى الكيمياء ، وابن سينا فى الطب . فقد كانت للشيخ الرئيس تجارب تتبعها زمنا طويلا واستخرج منها قواعد كلية ، مما جعل المؤرخين له يقولون إنه عدل فى آخر حياته فى منطقه ، فأخذ بمنطق جديد يفسح المجال لمشاهدة الحس المشروطة بالشروط العملية بدلا من القياس النظرى البحت .

وقد وضع ابن سينا بالفعل فى أول كتاب القانون قواعد سبعة للتجريب ، سبق بها جون ستيوارت مل بقرون . فقال إن الأدوية تعرف قواها بطريقين : طريق القياس ، وطريق التجربة ، وأن هذا الطريق الأخير لابد فيه من مراعاة عدة

شرائط أولها : أن يكون الدواء خاليا عن كيفية مكتسبة وحرارة عارضة أو برودة عارضة . والثانى أن يكون المجرب عليه علة مفردة «فإنها إن كانت علة مركبة وفيها أمران علاجيان متضادان فجرب عليهما الدواء فنفع ، لم ندر السر فى ذلك بالحقيقة » . والثالث تجربة الدواء على المتضادة . والرابع أن تكون القوة فى الدواء مقابلا بها مايساويها من قوة العلة ، والخامس أن يراعى الزمان الذى يظهر فيه أثره أو فعله . والسادس أن يراعى استمرار فعله على الدوام أو على الأكثر . والسابع أن تكون التجربة على بدن الإنسان .

هذا المنهج العلمى الذى كان علة ازدهار العلوم عند العرب ، هو الذى سعى فلاسفة أوربا ابتداء من القرن الثانى عشر إلى طلبه ، ذلك أن أوربا اللاتينية سعت إلى نقل العلوم عن العرب وجاء نقلها للفلسفة عرضا . وهذا كما نذكر ما فعله العرب فى ابتداء عصر الترجمة حين نقلوا العلوم أولا وبالذات ثم استتبع ذلك نقل الفلسفة .

أما منهج العلوم الإنسانية التى تشمل الدين والأخلاق والسياسة ، فقد أضاف فلاسفة العرب إلى منهج أرسطو الذى بسطه فى كتاب « الجدل » طريقة « التواتر » ، أى تواتر الشهادات

المروية عن فلان عن فلان ، وهو منهج إسلامى بحت يتميز بنقد الرجال ، والثقة بالشخص الذى يروى عنه . ونحن نعلم أن سنة الرسول تعتمد على هذا المنهج ، ولكن الفلاسفة طبقوا هذا المنهج على التاريخ ،وكان لهم رأى فى صحة الحقائق التاريخية يختلف عن منهج أهل السنة ؛ ذلك أن المعول فى صحة الواقعة التاريخية ليس كثرة الشهادات أو عددها ، بل « اليقين » الذى تزول معه الريبة ، مثل الاعتقاد بوجود جالينوس وأوقليدس[1] وغيرهما . ولم يبلغ هذا المنهج غايته إلا على يدى ابن خلدون صاحب المنهج التاريخى .

أما منهج الأخلاق والاجتماع فإنه يعتمد على المشهورات ، مثل أنّ الظلم قبيح ، وحفظ الجار حسن ، وغير ذلك من القضايا الأخلاقية التى تشيع فى الأمم ، ويعتمد عليها فى بناء الفضائل وليست مثل هذه القضايا يقينية ، ولكنها مشهورة . وقد أطال ابن سينا فى كتاب « الجدل » وهو الجزء السادس من الشفاء بحث المشهورات ، وذكر من جملة أسباب القضايا التى تذيع فى الناس وتشتهر ما نصه : « فن المشهورات ما يكون السبب فى

---

(١) اشارات ابن سينا جـ ١ ، ص ١٨٥

شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وإجماع أرباب الملل عليه ، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم ، حتى إنها تبقى فى الناس غير مستندة إلى أحد ، وتصير شريعة غير مكتوبة ، ويجرى عليها التربية والتاديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله ، والكذب لايجب فعله [1]

ولو شئنا ترجمة هذا الكلام إلى لغة عصرية قلنا إنه «العرف» ، والعرف مصدر من مصادر الأخلاق يشبه اليقين ولكنه ليس يقينا .

جملة القول : إن البرهان نافع فى العلوم الرياضية والطبيعية ، لأنّ مقدماته « بحسب الطبيعة ونفس الحق » ، أما القياس الجدلى فإن مقدماته إنسانية تبحث فى شئون المجتمع وتنفع الحكام والمدبرين للدولة والمعلمين ، ومقدماته ليست بحسب الطبيعة ونفس الحق ، بل بحسب «واضع أو واضعين» . فالحق ينظر إليه فى نفسه ، والشهرة يُنظر إليها من حيث التعارف لتسليمه . فمن المشهور «ماهو مشهور محمود عند الفلاسفة والحكماء مثل أن الجميل أفضل من اللذيذ ، ومنه ماهو مشهور محمود عند أكثر العلماء مثل أن السماء كرية» [2].

(١) من كتاب الجدل — مخطوط أعد للنشر وسيصدر قريباً.

(٢) المرجع السابق .

وقد ذهب الفلاسفة إلى أن المنطق أداة نابعة فى البرهنة على وجود الله ، وهى أداة عقلية ، غير أن الغزالى أنكر ذلك عليهم ، وزعم أن معرفة الله تخرج عن دائرة العقل ، ولابد من معرفته بوسيلة أسمى هى الإلهام وهو طريق الصوفية .

الله

لم يكن للفلاسفة العرب بد حين بحثوا فى الله وصفاته من أن يضعوا موضع الاعتبار ماجاء به الإسلام من وحدانية مطلقة. فالله فى القرآن كما جاء فى الصمدانية : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ». ومع أن هناك صفات تؤذن بالتشبيه مثل آيات الاستواء واليد إلا أن الله « ليس كمثله شيء » وهو المتعال ، أى أنه أسمى وأعلى من سائر الموجودات.

وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين نظريتين فيما يختص بالله ، الأولى نظرية أرسطو ، من أن الله هو « المحرك الذى لا يتحرك » أى أنه السبب الأول فى حركة العالم . وتتصل بهذه النظرية أنه «موجود» لأن ميتافيزيقا أرسطو هى الوجود ، وهى بحسب تعريفه أنها البحث فى الموجود من حيث هو موجود ، وأشرف الموجودات، الموجود المطلق وهو الله. فالله موجود عند أرسطو.

ولكن هذه الصفة ، أو هذا الاصطلاح ، ليس اسما من أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن . ونحن نعلم أن كثيرا من مفكرى الإسلام رفضوا العدول عن النص القرآنى ، فلم يطلقوا على الله سوى الأسماء التى جاءت فى الكتاب ، ورفضوا أن يطلقوا عليه مانطلق على الأشياء المحسوسة حين تقسمها قسمين : الذات والصفات .

النظرية الثانية هى نظرية أفلوطين والأفلاطونية الحديثة التى جعلت الله هو « الواحد » ومن الواحد فاض العقل الأول ثم النفس الكلية ثم الهيولى . و« الواحد » و« الأول » اسمان من أسماء الله الحسنى . ولكن ميتافيزيقا الواحد تختلف فى أساسها — كما ذكرنا من قبل — عن ميتافيزيقا الوجود التى نادى بها أرسطو .

وقد اضطرب الكندى بين هذين النوعين من الفلسفة ، ولم يستطع التوفيق بينهما ، وكان أكثر ميلا إلى النظرية الإسلامية :

نظرية أرسطو أن العالم قديم ، مما يترتب عليه نفى الخلق ، والله حرك العالم الحركة الأولى فقط ، فهو المحرك الذى لا يتحرك .

ونظرية أفلوطين تقول بالفيض ، أى أن العالم صدر عن الله

بالضرورة كما يصدر الضوء عن الشمس أو الماء عن الينبوع ؛ فليس لله إذن فضل فى الخلق .

ونظرية الإسلام تفصل بين الله والعالم ، وتنادى أساساً بالخلق من عدم ، أى أن العالم لم يكن ، ثم كان بأمر الله ، طبقا لقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » . ولذلك فإنَّ جميع علماء الكلام . يقولون الله خالق.

وكان للكندى موقف من هذه المسألة يختلف عن الفارابى، ويختلف موقف الفارابى عن موقف ابن سينا، كما يختلف موقف ابن رشد عن موقف سابقيه .

وخلاصة نظرية الكندى:أن الله هو «الواحد الحق» وكل شىء تقول عنه إنه «واحد» سواء أكان الواحد الرياضى . أم الشىء الطبيعى الذى نصفه بأنه واحد فإنما هو واحد بالمجاز . أما الواحد الحق فهو : « الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ؛ ولا مكان ولا زمان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ... »(١)

---

(١) كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ١٤١ .

أما صلة الله بالعالم فهى صلة الإبداع وهى صفة تماثل الخلق، إلا أن معنى الإبداع يدل على أكثر من الخلق ، فالإبداع أوقع فى معنى الخلق من عدم ، كما أنه يدل على التدبير والنظام . وفى ذلك يختم الكندى كتابه بقوله : فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر » .

وهكذا نرى أن الكندى يستمد على النظرية الإسلامية فى القول بالوحدانية والخلق من عدم أى الإبداع ثم وصف الله بالصفات التى نقلها عن الفلاسفة من أنه ليس بجنس ولا نوع ولا حامل ومحمول إلى غير ذلك وهى صفات سلبية .

فإذا انتقلنا إلى الفارابى رأينا أنه أول من وفق بين أرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة ، بين فلسفة الوجود وفلسفة الواحد ، فكان الله عنده هو « الموجود الأول » . وهو يعنى بالأول المبدأ الأول لجميع الموجودات ، والسبب الأول لوجودها . وهو يفتتح كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بقوله : « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . ويقول فى كتاب « تحصيل السعادة » إننا ينبغى فى علم ما بعد الطبيعة أن نسلك سبيل النظر فى الموجودات لنبحث عن علتها ، كيف

وجودها ، ولماذا وجودها ، ومن أى فاعل وجودها ، وهكذا حتى ينتهى الفاحص « إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصل ... بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات » .

ثم يمضى الفارابى فيصف الله بأنه برىء من جميع أنحاء النقص . وأنه دائم الوجود بجوهره وذاته ، وهو الموجود الذى لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أوله كان وجوده . وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ، لا شريك له ، ولا ضد له .

ونود أن نلاحظ أن إطلاق الفارابى صفة «الجوهر» على الله لم يرض عنها ابن سينا فيما بعد ، ولم يأخذ بها الكندى من قبل .

والفارابى لا يقف فى أوصاف الله عند الأوصاف السلبية فقط ، بل يصفه بأوصاف ثبوتية . وفى ذلك يقول « الأسماء التى ينبغى أن يسمى بها الأول هى الأسماء التى تدل فى الموجودات التى لدينا ثم فى أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود»[1] فهو يبدأ من الأوصاف الجارية عند الناس ، ولكنه يخلع عليها الإطلاق والتعالى وأنها تخصه وحده فى ذاته ، مثل أنه موجود واحد حى كامل عدل جواد .

أما ابن سينا فقد سلك مسلكا آخر ، ولو أنه يعتمد إلى حد

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٢ .

كبير على أرسطو والفارابى إلا أنه ينفرد بعدة أمور . فالشيخ فيلسوف « وجود » . فهو يتابع أرسطو فى تعريفه الميتافيزيقا أنها العلم بالموجود من حيث هو موجود . والموجود الأول ، الواجب الوجود ، هو الله وقد يكتفى ابن سينا بقوله عن الله إنه « الواجب » ، على حين أن الفارابى يؤثر أن يصفه بقوله : « الأول » . فالفرق بينهما يقع فى أن المعلم الثانى ينظر إلى الله من جهة أنه المبدأ الأول ، وفى أن الشيخ الرئيس ينظر إليه من جهة أنه واجب الوجود .

فالله موجود . ولكن كيف لنا أن نُعَرِّف أو نَعْرف الموجود ؟

لايقدم ابن سينا أى تعريف ، بل يذكر أن معنى «الموجود» من المعانى البديهية . وفى ذلك يقول فى إلهيات الشفاء : « إن الموجود ، والشىء ، والضرورى ، معانيها ترتسم فى النفس ارتساماً أوليا ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يُجلب بأشياء أعرف منها » .

وهذه واقعية ساذجة ، لأن إثبات وجود الموجود هو مطلب الفلسفة ، فالقول بأنه بديهى التصور ، ولا يحتاج إلى إثبات ، إبطال للنظر الفلسفى .

ويعنينا على كل حال الوقوف عند معنى الضرورى ، أو الواجب .

فقد قسم ابن سينا الشيء للوجود قسمة منطقية ، فهو إما واجب ، أو ممكن ، أو ممتنع . وهذه الثلاثة يعسر تعريفها تعريفاً محققا ، لأن من أراد تعريف الواجب أخذ فى حده الممكن أو المحال فقال: الواجب إنه غير الضرورى أو أنه المعدوم، أو أنه الذى لا يمكن أن يفرض معدوما ، أو أنه الذى إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا . ومن أراد تعريف الممكن أخذ فى حده الضرورى أو المحال . وبهذا ينتهى إلى أن معنى الواجب من المعانى الأولية البديهية .

وتعريف واجب الوجود هو عند ابن سينا « الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال » . أما الممكن الوجود فهو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض عنه محال .

وواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد يكون واجباً بغيره . فالواجب بذاته هو الذى يلزم عنه محال إذا فرض عدمه. والواجب بغيره هو الذى يكون واجبا إذا توافرت فيه شروط معينة ، مثل الاحتراق عند ملاقاة الخشب للنار فإنه واجب بغيره،

وذلك عند وجود القوة الفاعلة بالطبع وهى النار . وهكذ تقع القسمة فى ثلاثة : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود .

والممكنات هى الموجودات فى العالم الحسى التى تحتاج إلى علة مادية وصورية وفاعلة وغائية فى وجودها ، فكل ممكن الوجود يحتاج إلى علة أخرى فى وجود .

ولكننا لا نستطيع أن نتسلسل فى العلل إلى مالا نهاية له ، ولا بد أن نقف عند علة أولى ليس لها علة ، وهى الموجود الواجب الوجود بذاته

وهذا البرهان فى تسلسل العلل أرسطاليسى ، فالعلل متناهية تنتهى عند علة أولى هى علة العلل ، وليست معلولة لشىء آخر . إنها العلة المطلقة ، والعلة التامة ، توجد جميع الموجودات من أجلها ، ولا توجد هى من أجل شىء . ومن أسماء العلة الأولى أنها المبدأ الأول ، كما فعل الفارابى من قبل ، وليس فى هذه الحجة جديد لأنها مأخوذة عن أرسطو .

يثبت ابن سينا لواجب الوجود صفات إيجابية على رأسها أنه واحد ، ثم يمضى يصفه بصفات سلبية ، أنه لا ماهية له ، ولا جنس ، ولا فصل ، ولا كيفية ، ولا كمية ، ولا أين ، ولا

متى ، ولا ند له ، ولا شريك له ، ولا ضد له ...

وواجب الوجود تام الوجود ، بل « فوق التمام » . وهو خير محض،لأن الوجود خيرية.وهو حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا .

وواجب الوجود عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه . وكذلك هو معقول محض وذاته عقل وعاقل معقول. وهو « يعقل كل شيء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ؛ وهذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة »(١) .

وللشيخ فى الإشارات طريق حدسى يتلاءم مع فلسفته الإشراقية ، ويختلف عن الطريق البرهانى المذكور فى الإلهيات والنجاة . وهذا الطريق هو تأمل الوجود نفسه دون اعتبار من النظر فى أحوال المخلوقات . وفى ذلك يقول : « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه ، وإن كان ذلك دليلا

(١) الالهيات ص٣٥٩ .

عليه . ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود » .

* * *

ومن الطبيعى أن ينهج ابن رشد نهجا آخر فى إثبات وجود الله ، لأنه أكثر وفاء وإخلاصاً للمشائية . ولا غرو فهو من أشهر شراحه . ومع ذلك فإنه يبدى وجهة نظره الخاصة التى تختلف عن غيره من الشراح السابقين من أمثال الإسكندر وثامسطيوس . وهذا طريق الفلسفة .

وله مسلك آخر يتبع فيه طريق الدين .

وخلاصة ما ينتهى إليه ابن رشد من الطريق الفلسفى أن الله هو المحرك الذى لا يتحرك ، وأنه المحرك الأقصى الذى لامحرك بعده . وخلاصة رأيه طبقا للطريق الشرعى أن الله خالق . ذلك أنه فى الطريق الأول ينظر إلى العالم وما فيه من موجودات محسوسة ، وهى « الجواهر » المحسوسة ، وينظر فى مبادئها ، على حين أنه فى الطريق الثانى ينظر إلى الكائنات فيرى أنها مخلوقة ، وأنها موافقة للإنسان ، وهما الدليلان اللذان سماهما بدليل الاختراع ودليل العناية .

وفى كتابه تلخيص مابعد الطبيعة ، يبحث فى الموجود والجوهر والواحد. وعلى خلاف الشيخ الرئيس لايعتبر الموجود من المعانى البديهية ، ولكنه يقال على ثلاثة أنحاء (١) ، على كل واحد من المقولات العشر (٢) على الصادق ، وهو الذى فى الذهن على ماهو عليه خارج الذهن (٣) وعلى ماهية كل ماله ماهية وذات خارج النفس سواء تصورت تلك الذات أولم تتصور. وأشهر المعانى هما الأخيران ، أى أن الموجود إما أن يطلق على الذات ، أو على الصادق .

فالله موجود ، بمعنى أنه ذات خارج أنفسنا ، وبمعنى أن له حقيقة ، وتصورنا له فى أذهاننا مطابق لهذه الحقيقة .

ونرجع إلى الموجود المحسوس ، فهو أشهر ما يقال عليه الموجود . وله أربع علل فى وجوده مادية وصورية وفاعلة وغائية - هذا الموجود المحسوس مثل هذه الشجرة وهذا الكتاب وغيرذلك يسمى باصطلاح أرسطو «جوهر أول» ثم من الموجود المحسوس الجزئى يتصور الذهن معنى كليا ، مثل قولنا الشجرة والكتاب . والكليات هى « الجوهر الثانى » .

والموجود المحسوس مكتف فى وجوده بذاته ؛ وليس له علة خارجة عنه. يقول ابن رشد ملخصا مناقشة طويلة فى هذا الموضوع:

بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط فى وجود الجوهر المشار إليه ، وأن الشخص إنما فاعله شخص آخر مثله بالنوع أو شبيهه .

بعبارة أخرى أخرى أن هذه الشجرة مكتفية فى وجودها بنفسها ، وأن الذى أوجدها شجرة أخرى مثلها فى نوعها ، وهكذا . ولكننا لانستطيع أن نمضى إلى ما لانهاية فى سلسلة المحركات أو العلل المحركة الفاعلة ، بل لابد أن ننتهى إلى محرك أول « لا يتحرك أصلا ، ولا من شأنه أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرك أزلى ضرورة »[1] .

الدليل السابق دليل طبيعى وميتافيزيقى ، ولكن ابن رشد يسوق دليلا آخر يعده نفسانيا لأنه يعتمد على المبادىء الموضوعة فى علم النفس . وهو يستشهد بما قيل فى الشرائع الإلهية « اعرف نفسك تعرف خالقك »[2] . ذلك أن للصور وجودين، وجوداً محسوساً ووجودا معقولا ، من حيث تجردها من الهيولى . وهذه هى العقول المفارقة التى تحرك الأجرام السماوية بالشوق .

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥ .

وإذا كانت العقول المفارقة كثيرة بحسب كثرة الأفلاك ، فإن المحرك الأول الذى يحرك العالم على سبيل الشوق إليه لابد أن يكون واحدا . ولما كان العالم واحدا فلابد أن يكون له مبدأ واحد ، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد . وههنا يشير ابن رشد إلى الآية الكريمة «لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»(١).

هذه هى جملة آراء الفلاسفة فى إثبات وجود الله ، والصفات التى تليق به ، ولكن المتأخرين حتى من علماء الكلام اعتمدوا على نظرية ابن سينا فى أن الله واجب الوجود ، كما يتضح ذلك من رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .

العالم :

هل العالم قديم أم محدث ؟ وكيف خُلِقَ هذا العالم ؟ ومم يتكون؟هذه هى المسائل الرئيسية التى بحثها علماء الكلام .

وقد ورث الفلاسفة عن اليونانيين القول بقدم العالم ، وهو قول صريح عند أرسطو ، وأقل صراحة عند أفلاطون وأفلوطين، ذلك أن العالم عند أفلاطون قديم أيضاً ، إلا أن الله نظمه ، ولو أنه فى مواضع خرى فى محاوراته يقول « بالصانع » الذى تأمل

(١) المرجع السابق ص ١٤١ .

المثل الأزلية فصنع العالم على مثال هذه المثل . أما أفلوطين فلا خلق عنده لأن نظريته هى الفيض أو الصدور ، والتى تنتهى بنوع من وحدة الوجود .

وهذه النظريات كلها تعارض الإسلام الذى يقرر صراحة أن الله مباين للعالم متعالٍ عنه ، وأنه تعالى خلقه بعد أن لم يكن، وأنه سبحانه قادر أن يبدل الخلق غير الخلق ، وأن يعيده مرة ثانية .

وقد وقف فلاسفة المسلمين من هذه النظريات مواقف مختلفة ، بعضهم يتابع النظرية الإسلامية فيقول بالخلق ، وأن العالم ليس قديما ولا أزليا . وبعضهم الآخر أخذ بقدم العالم ولكنه حاول أن يفسر القدم تفسيراً لا يتنافى مع قدرة الله فى الخلق ، وفريق ثالث ذهب إلى تسلسل الكائنات عن الله بطريق الفيض .

ويبدو أن الكندى وحده كان الفيلسوف الذى عارض القول بقدم العالم ، وذلك على أساس النظر الرياضى فى الكون وإثبات أنه متناه ، فإذا كان متناهيا فهو غير أزلى وله رسائل كثيرة فى تناهى الجرم خلاف رسالته إلى المعتصم بالله ، فالجرم نهائى ، وكذلك جرم الكل أى العالم كله ، لأن الجرم ذو جنس

وأنواع ، فلا يمكن إذن أن يكون أزليا ؛ أما الأزلى فلا جنس له فالجرم ليس هو الأزلى .

والأزلى هو اصطلاح الفلاسفة الذى يقابل القديم عند المتكلمين .والمقصود بالأزلى أن الموجود لا أول له، وقد يطلق الأزلى على ما لا أول له ولا آخر . ولهذا السبب أخذ يبرهن على أن كل شىء فى هذا العالم ، سواء الجرم أم المكان أم الزمان أم الحركة ، فله نهاية ، وإذا كان متناهيا فله أول أى له بداية ونهاية .

من أجل ذلك شرع يقيم الأدلة على نفى اللانهاية،وهى أدلة فى جملتها رياضية ، منها أن نفترض اللامتناهى موجوداً ، ولنأخذ منه جزءاً فيصبح الباقى إما متناهى العظم وإما لامتناهى العظم ؛ ثم نطرح هذا الجزء المتناهى الذى أخذناه من اللامتناهي ، فإن كان الباقى متناهيا كان الحاصل متناهيا ، وإن كان الباقى لامتناهيا وزدنا عليه ما أخذناه كان المجموع أعظم وهذا خُلْفٌ .

ويترتب على ذلك أن الأزلى وحده هو الله ، وأن العالم غير أزلى .

أما الخلق فيصفه الكندى بأنه إبداع ، فالله هو المبدع القوى الممسك لكل ما أبدع . غير أن هذه العملية لم يوضحها

لنا الكندى ، وأكبر الظن أن أحداً من الفلاسفة سواء من القدماء أم من المحدثين لم يستطع أن يوضحها توضيحاً كافياً ، لأنها عملية تسمو على المستوى الطبيعى وترتفع إلى مجاهل الميتافيزيقا .

فإذا انتقلنا إلى الفارابى رأينا أنه يفسر وجود العالم عن « الأول » ، متبعاً نظرية الفيض . وهو يصرح بذلك مستخدما هذا الاصطلاح بالذات وأول ما فاض عن «الأول» ، أول آخر، لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. بذلك يصدر عن الأول الثانى، ثم عن الثانى الثالث ، وهكذا إلى العقل العاشر . يقول الفارابى « والأول هو الذى عنه وُجِد ، ومتى وُجِد للأول الوجود الذى هو له لزم ضرورةً أن يوجد عنه سائر الموجودات .... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ... » [آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨] . ثم يقول : « يفيض من الأول وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث .. » [ص ٤٤] ويمضى هكذا إلى العقل المحرك لفلك القمر ، ثم العقل الخاص بعالم ما تحت فلك القمر وهو العالم الأرضى

وفى هذا العالم الأرضى نجد الأسطقسات الأربعة ، أى العناصر ، وهى النار والهواء والماء والأرض،وعنها توجد الأجسام الطبيعية من معدنية مثل الحجارة والمعادن ، والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق .

والعقل الفعال ، أو العقل العاشر، وهو آخر العقول التى فاضت عن الأول بذلك التسلسل الذى ذكرناه ، هو المدبر للعالم الأرضى ،والذى به يتصل الإنسان،وبهذا الاتصال يفسر الفارابى أموراً كثيرة من صميم نظرية المعرفة ومن الدين ، كنظرية الوحى.

ولكن القول بالفيض يؤدى حتما إلى ضرب من وحدة الوجود ، ويتنافى مع القول بالخلق من عدم ، ويخضع الله للضرورة فلا يكون إيجاد العالم عن إرادة ومشيئة بل عن فيض ضرورى ، ولهذا السبب أنكره المسلمون .

ينقسم العالم قسمين كما هى الحال عند أرسطو ، عالم السماء وعالم الأرض . أى أن العالم كله كرة ضخمة مركزها الأرض وما يحيط بها إلى فلك القمر ، وإلى هنا ينتهى العالم الأرضى . أما ما فوق فلك القمر إلى كرة السماء الأولى فهو عالم السماء . وهكذا فهم القدماء علم الفلك .

ونرجع إلى مسألة الخلق فنقول إن الأول فاض عنه الثانى

وهو عقل ، إنه العقل الأول . ولكن الثانى يقوم بعمليتين هما أنه يعقل ذاته فيلزم عنه وجود الثالث ، أى العقل . ومن حيث إنه متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث يفيض عنه شيئان : العقل الرابع حين يعقل ذاته ، وكرة الكواكب الثابتة لأنه متجوهر بذاته ، ثم يتسلسل الفيض الثانى على هذه الشاكلة ، فيوجد زحل ، ثم المشترى ، ثم المريخ ، ثم الشمس ، ثم الزهرة ، ثم عطارد ، ثم القمر . وههنا ينتهى وجود الأجسام السماوية .

وتتسلسل الكائنات من حيث الأفضل فالأفضل مرتبة تنازليا ، فالأول أفضلها وأشرفها لا يعدله شىء فى فضله وكماله وشرفه . ثم الثانى وهكذا . وكذلك السماء الأولى أفضل من كرة الكواكب الثابتة ، وهذه أفضل من كرة زحل ، إلى أن ننتهى إلى آخر الأجسام السماوية وهو القمر .

أما العالم الأرضى فإنه يتكون بعد حدوث الاسطقسات (أى العناصر الأربعة) ، من اختلافها و امتزاجها ، فتحدث أصناف الأجسام الكثيرة المتضادة . وهذه هى الفلسفة الطبيعية التى سادت منذ اليونان حتى العرب .

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابى فى القول بالصدور وكيفيته

وحدوث العالم إلا فى بعض التفاصيل . فقد رأينا أن الفارابى يذهب إلى نوعين من التعقل عنهما يصدر عقل آخر وكرة فلك، مثال ذلك أن الثالث يعقل ذاته فيصدر عنه العقل الرابع ويصدر عن تجوهره بذاته كرة الكواكب الثابتة . أما ابن سينا فعملية الفيض عنده التى يعلل بها «الكثرة» ثلاثية لا ثنائية .

الواقع أن مشكلة تفسير وجود الكثرة فى هذا العالم وكيفية خروجها عن الواحد من المشاكل التى واجهها فلاسفة اليونان ، واجتهد فلاسفة العرب فى حلها .والقاعدة عند الفارابى ، ثم عند ابن سينا أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد . ولهذا السبب لايصدر عن الله إلا شىء واحد،ثم عن هذا الواحد تصدرعند الفارابى اثنينية كما وضحنا من قبل . ويجعل ابن سينا هذه العملية ثلاثية ، إذ يلزم عن العقل الأول (١) بما يعقل الأول (أى الله) وجود عقل تحته . (٢) وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهى النفس . (٣) وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته جرمية الفلك الأقصى[١].

بعبارة أخرى يصدر عن كل عقل ثلاثة أشياء : عقل و نفس وجسم .

---

(١) الإلهيات ص ٤٠٦ .

ويوفق ابن سينا بين المصطلحات الفلسفية والمصطلحات الدينية الإسلامية ، يقول فى رسالة معرفة النفس الناطقة : هذا العقل له ثلاثة تعقلات ، أحدها أنه يعقل خالقه تعالى ، والثانى أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكنا لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر كحصول السراج من سراج آخر ؛ وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس هى أيضا جوهر روحانى كالعقل إلا أنه فى الترتيب دونه ؛ وحصل من تعقله ممكنة لذاته جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى .

والفلك الأقصى ؛ هو الفلك الأطلس ، وهو فى المصطلح الدينى العرش .

والعقل العاشر يقال له « العقل الفعال ، وواهب الصور ؛ والروح الأمين ، وجبرائيل ، والناموس الأكبر »[1]

وقد رأينا أن الترتيب ينزل من واجب الوجود متسلسلا إلى العقل العاشر وفلك القمر ، ثم يحصل العالم العنصرى ، وهو عالم الكون والفساد بما فيه من عناصر أربعة : النار والهواء والماء والأرض ، والتى منها تتكون المعادن ، ثم ترتقى إلى النبات ، ثم

---

(١) رسالة العروس ، نشرها الأستاذ كوينس فى مجلة الكتاب العدد الخاص بابن سينا ابريل ١٩٥٢

ترتقى إلى الحيوان، ثم الإنسان وهو أكمل الحيوانات وأشرفها.

* * *

ونظرية ابن رشد فى العالم أقرب إلى النظرية الأرسطية. فالعالم كله، والأجسام الطبيعية الجزئية، تتركب من مادة ومن صورة، أى من مبدأين متعارضين. ولا يمكن أن توجد الهيولى عن الصورة، إذ لا يمكن تفسير وجود الموجود، وبخاصة المحسوس إلا بمبدأين هما المبدأ المادى والمبدأ الصورى. فإن وجد موجود هو صورة محضة وفعل خالص. فلا بأس من تفسيره بعلة واحدة، هى العلة الصورية. وذلك هو الله. أما العالم فلا بد من تفسيره بعلتين على الأقل.

وقد رأينا أن الفارابى ثم ابن سينا يفسران وجود سائر الموجودات عن «الأول» بطريق الفيض حتى نبلغ عالم العناصر والمركبات، أى أن المادة تفيض عن الصورة.

هل يتابع ابن رشد الشيخ الرئيس والفارابى؟

لقد ظن البعض عند النظر فى كلام ابن رشد وأنه يتحدث عن صدور العقول عن المبدأ الأول حتى العقل العاشر، أنه يأخذ بنظرية الصدور أو الفيض. وهذا وهم، لأن ابن رشد لا يقول بذلك.

فهو فيما يختص بالموجود المحسوس يذهب إلى أنه مكتف في وجوده بمبادئه ، أي بصورته ومادته . وأن وجود هذا المحسوس إنما جاء عن محسوس آخر مثله ، وأن « المولد بالذات للشخص هو شخص مثله ؛ ولذلك يقول أرسطو إن الإنسان إنما يولد إنسان ... »[1]. وحاصل هذا الكلام أن الأنواع والأجناس أزلية ، أي قديمة بذاتها ، أو تصعد إلى المادة الأولى ، فمن أين جاءت؟ .

ولنتأمل هذه الفقرة التي أنقلها بتمامها لأهميتها « وإذا كان هذا كما وصفنا ، وتبين أن الأجرام السماوية هي سبب في وجود الأسطقسات وعلى كم جهة هي لها سبب ؛ فصور الاسطقسات هي العلة القريبة لوجود المادة الأولى المشتركة لها ، وذلك على جهة الصورة والغاية فقط فإنه ليس يمكن أن يتصور من الأسباب للمادة الأولى غير هذين السببين فقط ، فإن الفاعل إنما يفعل الشيء بأن يفيده جوهره الذي هو به ما هو وهي صورته . والمادة الأولى ليست ذات صورة فيكون لها فاعل ، ولا يمكن أيضاً أن يتصور لها مادة أخرى إذ كانت هي الأولى »[2]

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥٧ .

ونحن نرى أن آخر هذه الفقرة يتعارض مع أولها . «فالمادة الأولى» سميت كذلك لأنها أولى وليس لها مبدأ أول آخر . هي قوة محضة بحسب تعبير أرسطو ، فهي غير مصورة . إنها إمكان محض . لذلك كيف يزعم ابن رشد بعد ماقرره أن « السبب فى وجود مواد الأجرام السماوية صورها فقط » .

وابن رشد أكثر صراحة فى مواقع أخرى حين يتعرض لقدم العالم . فلا نزاع فى الوجودات المحسوسة التى تتكون وتفسد داخل العالم فى أنها مركبة من مادة وصورة ، وأنها تتكون عن مثيلها الذى يولدها ، كالإنسان يولد إنساناً ، والشجرة شجرة وهكذا . فالمادة أصل لا ريب فيه فى تكوين الموجودات المحسوسة . حتى إذا صعدنا إلى العالم كله ، وبحثنا أقديم هو أم حادث ، رأينا أن ابن رشد يقف موقفاً وسطاً ، وقسم المسألة ثلاثة أقسام بحسب ثلاثة أصناف من الموجودات .

١ — فالموجودات المحسوسة الجزئية مثل النبات والحيوانات والمعادن وسائر الأجسام الشبيهة بذلك « محدثة » لأنها وجدت عن شيء غيرها ومن مادة والزمان متقدم على وجودها . والقدماء من الحكماء وكذلك الأشاعرة متفقون على ذلك .

٢ — طرف مقابل لهذه الموجودات ، وهو « موجود

لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان . وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً . وهذا القديم مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكل، وموجده، والحافظ له[1] » .

٣ — ثم صنف بين هذين الطرفين ، فهو « موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أعنى عن فاعل . وهذا هو العالم بأسره ». وهذا الموجود أى العالم كله ، يعتبره أرسطو غير محدث حقيقى ، وغير قديم حقيقى . فالعالم قديم بمعنى أنه موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان . أما الصفة الثالثة التى يخلعها ابن رشد على العالم من أنه موجود عن شيء أى عن فاعل ، فهذا ما سبق أن فصلناه عند الكلام عن الله وأنه محرك العالم ، ولكنه محرك لا يتحرك ، وقد حرك العالم على سبيل الشوق لا على سبيل الفعل الحقيقى ، أى أن العالم هو الذى اشتاق إلى الله فتحرك .

هذا هو رأى ابن رشد الفيلسوف ، أما ابن رشد الفقيه ، فإنه يقرر الخلق ويقطع به طبقا للنصوص الواردة فى القرآن ، والتى تدل على أن العالم محدث بالحقيقة ، وذلك من مثل قوله تعالى :

---

(١) فصل المقال ص ١٢ .

« وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » ويفسر ابن رشد هذه الآية بقوله : إن هذا يقتضى وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان .

* * *

نقول : هذه هى جملة آراء الفلاسفة حتى ابن رشد عن العالم ، بنوها على العالم الطبيعى الذى كان متداولا فى زمانهم ، ولكن هذا العلم ابتداء من القرن السادس عشر أخذ يتغير تغيراً أساسياً . فعلم الفلك على يد كوبرنيق وجاليليو أصبح شيئاً آخر خلاف علم الفلك القديم ، ولا تزال المباحث الفلكية تتقدم فى هذا العصر مع اختراع التلسكوب وغيره من الآلات الدقيقة ، ومع إطلاق سفن الفضاء . وكذلك علم الطبيعة بعد تفتيت الذرة ومعرفة سر تركيبها انقلب انقلابا عظيما . وقل مثل ذلك عن علم الحياة بفروعه ، ولم تعد العناصر أربعة هى النار والهواء والماء والأرض كما كان يظن ، لهذا السبب فإن الفلسفة التى بنيت على تلك العلوم ، والتى تصورت العالم تصوراً خاصاً ، لم يعد لها مجال فى العصر الحاضر ، ولابد من إقامة الفلسفة الإسلامية حديثا على صرح العلم الحديث آخذة فى اعتبارها ما حققه العلم بمناهجه الحديثة من تقدم هائل .

وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن كانط الفيلسوف نظر فى مسألة قدم العالم ولم يستطع أن يقضى فيها برأى ، فالأدلة على القدم تـكافىء الأدلة على الحدوث ، وكذلك الأدلة على خلود النفس . ومن أجل ذلك يُخرج البحث فى قدم العالم وفى خلود النفس عن نطاق المعرفة العقلية ، إلى ضرب آخر من المعرفة العملية التى ينبغى أن نسلم بها تسليما .

الإنسان :

الإنسان بدن ونفس، ولا بد له من تحقيق مطالب البدن ومطالب النفس على السواء حتى تتيسر له الحياة السليمة فى هذه الحياة .

وقد عنيت الفلسفة اليونانية الموروثة عن أفلاطون وأرسطو بالالتفات إلى النفس أكثر من عنايتها بالبدن ، لأن حقيقة الإنسان عندهم هى أنه حيوان ناطق مفكر عاقل ، فالذى يميزه عن الحيوانات والبهائم هو هذا الجزء من النفس نعنى التفكير والعقل .

وقد ورثت الفلسفة عن اليونانيين أمراً آخر فيما يختص بفلسفة الإنسان هو قسمة الناس قسمين الخاصة والجمهور ، وهذه القسمة متأصلة بالطبع فى البشر ، ولا سبيل إلى التسوية بين الناس.

والخاصة من الناس هم الذين يزكون عقولهم بالعلوم النظرية لا بالصنائع العملية . على الجملة رفع النظر على العمل حقيقة لا شك فيها سادت الفلسفة اليونانية ، وأخذها عنهم فلاسفة العرب .

غير أن الإسلام فى جوهره لا يميز بين الناس إلا على أساس التقوى والصلاح ، فالناس سواسية كأسنان المشط ، ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى . ومن هنا أفسح الإسلام المجال لكل طالب وباحث ومفكر وعامل سواء أكان من الأشراف أم من العبيد والموالى . وكثيراً من ما نقرأ عن فقهاء نبغوا فى الإسلام ولم يعرف لهم حسب موصول أو جاه ومال ، كالغزالى حجة الإسلام مثلا .

ومن جهة أخرى لم ينظر الإسلام إلى الإنسان باعتبار أنه عقل فقط ، أو إلى نفسه فقط مغفلا جانب البدن . على العكس الإنسان كائن مركب من جسم له مطالبه من شهوات لا بد له من تحقيقها حتى تستقيم الحياة ، ومن نفس لا بد له كذلك من تحقيق مطالبها . ولذلك لم يحرم الإسلام زينة الحياة ، ولا نهى عن الطعام والشراب ، ولكنه نصح بالتوسط والاعتدال .

فهل اتبع فلاسفة المسلمين عند بحثهم فى الإنسان ما جاء

فى القرآن وما أثر عن الرسول ، أم ما ترجم إليهم عن اليونان ؟

إن ما يستلفت النظر حقا فى هذه المسألة هو إغفال مفكرى الإسلام النظرية القرآنية عن الإنسان ما هو ؟ وكيف ينبغى أن يسلك فى هذه الحياة ؟ لقد سادت فيهم النظريات اليونانية المأخوذة عن أفلاطون وأرسطو ، وبخاصة أرسطو فى كتبه النفسية والأخلاقية والسياسية .

ما الإنسان ؟ إنه حيوان ناطق : هذا الجواب أرسطاليسى ؛ يقسم النفس ثلاثة أقسام بحسب الكائنات الحية ، النفس النباتية والنفس الحيوانية ، والنفس العاقلة . ومعنى أن الإنسان حيوان عاقل ، أنه نوع من جملة الأنواع الأخرى الداخلة فى هذا الجنس المسمى حيوانا .

وليست بين أيدينا كتب للكندى تبحث فى النفس بطريقة مطولة أو فى الأخلاق والسياسة ، ولذلك يصعب علينا معرفة رأيه . أما الفارابى فقد اتجه فى كتاباته وجهة إنسانية ؛ ففى المدينة الفاضلة يبحث فى الإنسان باعتبار أنه يأتى فى سلسلة الموجودات بعد الكائنات السماوية . يقول مانصه : « فإذا حدث الإنسان فأول مايحدث فيه القوة التى بها يتغذى وهى القوة الغاذية .

ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس . . . » ويمضى بعد

ذلك بعدد الحواس كالشم والذوق والسمع والبصر ، ثم المتخيلة التى تركب المحسوسات بعضها إلى بعض ويفصل بعضها عن بعض، ثم الناطقة التى بها يعقل الإنسان المعقولات ، ويميز بين الحسن والقبيح ، ويكتسب الصناعات والعلوم . والأساس الذى يعتمد عليه الفارابى ، بل وابن سينا أو ابن باجه أو ابن رشد هو كتاب النفس لأرسطو[1] ، والذى لعب دوراً كبيرا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وكان الدعامة الكبرى للمباحث النفسية ، وتحديد قوى النفس الإنسانية وملكاتها.

حقا كان لأفلاطون نظر آخر فى النفس الإنسانية فقسمها قسمة ثلاثية على أساس الشهوة والغضب والتعقل ، والعقل يضبط هوى الشهوات وجموح الغضب ، فيكون من ذلك فضيلة الإنسان الرئيسية ، غير أن فلاسفة العرب فى الأغلب سلكوا مسلك المعلم الأول فى ترتيب القوى النفسية إلى غاذية وحساسة وعاقلة .

ومهما يكن من شىء فلم يبدع فلاسفة العرب جديدا فى علم النفس الذى يجب أن يسير على منهج جديد على خلاف المنهج النظرى الذى اتبعوه . فلم تكن لهم تجارب منظمة على سلوك

(١) انظر ترجمة كتاب النفس لأرسطو الطبعة الثانية ، ترجمة الأب قنواتى واحمد فؤاد الأهوانى .

الإنسان ، بل إنهم على خلاف أرسطو الذى بدأ تجريبيا وألحق علم النفس بالعلم الطبيعى قد سلكوا بهذا العلم مسلكا فلسفيا . فنظروا فى الغايات التى ينبغى على الإنسان أن يطلبها ، وهى تكميل نفسه تحقيقاً للسعادة القصوى .

وكمال الإنسان بأن يحصل العلوم النظرية حتى يسمى عاقلا بالفعل ، بعد أن كان بالقوة والاستعداد الفطرى عاقلا . وهذا التحصيل يخضع لغايتين هما الجميل والنافع . ولاشك أن الأجمل والأحسن أفضل من الأنفع من حيث القيمة. فالعلوم النظرية ، والفلسفة أعلاها لأنها حكمة الحكم وعلم العلوم . تبغى الأجمل ؛ أما الفنون والصناعات العملية ، وهى أيضا ضرورية للإنسان مفيدة للعمران ، فإنها ضرورية من جهة نفعها ، ولذلك رفع فلاسفة العرب ، كما فعل فلاسفة اليونانيين من شأن النظر على العمل ، وعدوا الفيلسوف الذى يكمل نفسه بالعلوم النظرية أعلى مرتبة من الشخص الذى يتقن الصنائع والفنون العملية ويحذقها . ونحن نجد ذلك فى اعترافات ابن سينا التى ذكرها فى سيرته حيث قال إن صناعة الطب يسيرة بالإضافة إلى الفلسفة ، لأن الطب من العلوم العملية التى يسهل تحصيلها .

وذكر الفارابى فى «تحصيل السعادة» ، وفى «التنبيه على سبيل

السعادة » أن التحصيل يكون بطريقين : التعليم والتأديب ، فالتعليم يوصلنا إلى كسب العلوم النظرية ، أما التأديب فيطبع المتعلمين بطريق الاعتياد على العلوم العملية . والفضائل العملية لها سبيلان هما : الأقاويل الإقناعية، والإكراه مع المتمردين الذين يرفضون التعلم .

وهكذا إذا حقق الإنسان ما يطلبه من علوم نظرية وعملية ، وآثر الأجمل والأنفع ، بلغ الكمال ، وحقق السعادة القصوى .

ولكن الفارابي لا يقف عند كمال الإنسان الفرد، أو المتوحد بلغة ابن باجة ، والذي تبلغ قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ولكنه يقرر كذلك أن الإنسان لا يمكن أن « ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية »[١] .

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة . وتتحقق سعادة الإنسان بحسب المدينة التي يعيش فيها ، فنها

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩٦ .

المدينة الفاضلة ، والجاهلة ، والضالة ، وغير ذلك . وهذه هي نظرية أفلاطون التي بسطها في الجمهورية ، والتي كان الفارابي على اطلاع وثيق بها .

* * *

وابن سينا الذي بدأ مشائيا ، واعتبر الإنسان جسما طبيعيا له صورة تسمى نفسا هي كماله الأول ، وهي مجموع وظائفه الحيوية ، وليست هذه النفس شيئا يفارق البدن ، انتهى بنظرية دافع عنها هي أن الإنسان مركب من جوهرين ، هما البدن والنفس ، وأن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن ، مفارق له ، وبخاصة بعد الموت .

وقد أشار الشيخ إلى مذهب الماديين ورفضه ، فحكى عنهم ما نصه : « ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن ، وكل أحد فإنما يشير إليه بقوله « أنا » ، فهذا ظن فاسد »[1] . أما المذهب الذي يؤيده ابن سينا فهو أن البدن مغاير للنفس ، والنفس جوهر روحاني فاض على هذا القالب وأحياه ،

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، منشورة في كتاب أحوال النفس لابن سينا ، ص ١٨٣ — وقد نقلت هذه الرسالة إلى اللغة الإنجليزية في كتابي Islamic Philosophy .

واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم ، حتى يستكمل جوهره بها ، ويصير عارفاً بربه ، عالماً بحقائق معلوماته ، فيستعد بذلك للرجوع إلى حضرته ، ويصير متلكاً من ملائكته فى سعادة لانهاية لها . وهذا موافق لرأى الشيخ فى قصيدته العينية المشهورة التى يقول فيها .

فلأى شىء أهبطت من شامخ ... سام إلى قعر الحضيض الأوضع
إن كان أرسلها الإله لحكمة ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... فى العالمين فخرقتها لم يرقع

وللشيخ الرئيس ثلاثة براهين على جوهرية النفس ، الأول أنك إذا تأملت فى نفسك رأيت أنك اليوم هو الذى كان موجوداً طول عمرك ، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك ؛ والثانى أن الإنسان إذا كان مهتماً فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول إنى فعلت كذا أو كذا ، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن ؛ والثالث أن الإنسان يقول : أدركت ببصرى ، وأخذت بيدى ، ومشيت برجلى . . . فنعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ويجمع هذه الأفعال .

هذا وقد ذكر الشيخ فى الشفاء برهانا آخر على جوهرية النفس يعرف ببرهان « الرجل الطائر » يذهب فيه إلى أننا لو تصورنا إنسانا طائراً فى الهواء غير معتمد على الأرض فإنه لايحس إلا بنفسه فقط. وعلى أساس هذا البرهان اعتمد ديكارت فى إثباته جوهرية النفس من النظر إلى الفكر فقط ، فى قوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » .

فالإنسان هو هذه « الأنا » التى يشعر بها كل منا ، وتصدر أفعاله عنها .

ومن هذه الزاوية يكون الإنسان ، حين يشعر بذاته ، مدبراً لنفسه ، حراً في اختيار طريق الخير أو الشر ، مسئولا عن أفعاله مثابا أو معاقبا عليها .

وجميع الفلاسفة يعتقدون فى حرية الإنسان .

فهذا أبو نصر الفارابى يبحث عن السعادة وكيف يحصلها الإنسان، لأنها مطلب كل واحد والغاية التى يتطلع إليها جميع الناس ، وليس وراءها غاية . والناس يختلفون فى ظنونهم من حيث السعادة بعضهم يعتقد أنها الثروة ، وبعضهم الآخر فى الغلبة والسلطان ، وغير ذلك ، ولكن مهما يكن أمر طالب السعادة فلا بد أن تكون أفعاله التى يؤديها لبلوغها ، صادرة عن إرادة

وطواعية وباختيـاره . والإنسان الحقيق بهذا الاسم عليه « أن يختار الجميل فى كل مايفعله ، وفى زمان حياته بأسره » . والشقى هو الذى يفعل الأفعال القبيحة طوعاً .

ولكن الإنسان لايمكن أن تصدر أفعاله عن فكر وروية باستمرار ، بل لابد له أن يعتادها حتى يألفها وتصبح فيه خلقاً راسخا . فالأخلاق إنما تحصل عن العادة ، والدليل على ذلك « ماتراه يحدث فى المدن ، فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير »(١).

وقد وصف الفارابى هذه الأفعال التى ينبغى على أصحاب السياسات ، أى على الحكام أن يعودوا الشعب عليها ، فهى الصحة ، والاعتدال فى الطعام والشراب ؛ وسائر الفضائل كالشجاعة والصدق والاقتصاد والعفة وغير ذلك .

ثم إن أفعال الإنسان منها ما تلحقه بسببها محمدة أو مذمة ، وهذه الأفعال إما مادية بدنية كالقيام والقعود والركوب والنظر والسماع ؛ وإما عوارض للنفس مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك ؛ وإما

---

(١) التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٨ .

أفعال تنشأ عن التمييز بالذهن . والإنسان الذى ينقاد لشهواته ، ويتبع لذاته هو الذى يضل ويشقى ويفعل القبيح ، ولا يكون حراً لأنه عبد لهذه الشهوات . أما من كان له « جودة الروية ، وقوة العزيمة على ما أوجبته الروية فذلك هو الذى جرت عادتنا أن نسميه الحر باستئهال ، ومن لم تكن له هاتان ففى عادتنا أن نسميه البهيمى ، ومن كانت له جودة الروية فقط دون قوة العزيمة سميناه العبد بالطبع »(١).

فالإنسان فى نظر الفارابى إما حر ، وإما بهيمى ، وإما عبد ، بحسب استعمال عقله وإرادته ، ولا يكفي العقل وحده ، أو قوة العزيمة وحدها فى أن تجعل الإنسان حراً ، بل لابد له من الجمع بين العقل والإرادة .

وبذلك ارتفع شأن المسلمين زمان ازدهار حضارتهم ، فأقبلوا على العلوم والصناعات ونظروا فيها بعقولهم ووضعوا لها القوانين، ثم قاموا على تطبيقها بقوة عزائمهم ، مراعين فى ذلك الجميل أولا ، ثم النافع ثانياً .

* * *

وقد نظر ابن رشد إلى هذه المسألة نعنى حرية الإنسان

---

(١) التنبيه : ص ١٧ .

ومسئوليته ووجوب إقباله على الصنائع حتى يتم العمران ويرتفع شأن الأمة من زاوية أخرى ، هى زاوية علاقة الله بالإنسان ، وارتباط الأفعال بأسباب ومسببات ضرورية . فقد قرر المعتزلة حرية الإنسان ، وأنه الفاعل على الحقيقة لما يصدر عنه ، وذهب أصحاب الجبر إلى أن الإنسان ليس له من الأمر شىء وإنما هو كأوراق الشجر التى تحركها الرياح ، وتوسط الأشاعرة فقالوا بأن الله خالق أفعال كلها من الكفر والإيمان وأن الإنسان « كاسب » لأفعاله عند إقداره تعالى عليها ، وهى نظرية الكسب المشهورة . ولكن ابن رشد ينتقد هذه النظرية ، ويصرح بأنه لا يستطيع أن يفهمها لتناقضها ، ثم يقرر أن كل شىء فى هذا العالم مرتبط ارتباطا ضروريا بالأسباب والمسببات المادية ، وأن الله تعالى قد خلق العالم بهذا الترتيب والنظام لحكمة، ومَنْ أنكر حسن الصنعة فى العالم وما عليه من نظام وإتقان فقد أنكر الحكمة ، ومَنْ أنكر حرية الإنسان فى اختيار أفعاله فقد أبطل الحكمة من التكليف والثواب والعقاب . إلى أن قال : « وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له . وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات ، فتبطل أيضا الصنائع كلها

المقصود منها أنها تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع ، وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضارة كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك ؛ وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان[1] » .

وجدير بنا أن نتأمل هذا الكلام الذى يعلنه ابن رشد فى عصرنا الحاضر بعد أن طال بنا الركود والجمود والتواكل ، على حين أن أوربا التى ترجمت هذا الكلام أخذت به . أى أنها أخذت بالنزعة العقلية التى تؤمن بارتباط المسببات بأسباب ضرورية ينبغى على الإنسان أن يسعى إلى معرفتها والسير بمقتضاها ، فكانت الفلسفة الرشدية سببا فى نهضة أوربا ، وكان تفكير ابن رشد والطعن على فلسفته سببا فى تخلف الشرق .

* * *

ولنرجع خطوة إلى الوراء فى قصتنا إلى الشيخ الرئيس لنحكى رأيه فى السعادة التى ينبغى على الإنسان تحصيلها ، والتى هى الغاية القصوى .

فالسعادة الإنسانية ليست فى هذه الحياة الدنيا ، بل هى سعادة النفس بعد مفارقتها البدن . وقد رأينا كيف أثبت جوهرية النفس

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٠٦ .

ومغايرتها للبدن ، وبقائها بعد فنائه . وهو لا يسمى ما يحققه الإنسان من مطالب فى الدنيا سعادة ، بل لذة ، إما لذات حسية إذا أشبع شهوات البدن ، أو لذات معنوية مثل لذة الظفر عند الغضب ، أو اللذة الحاصلة عن سماع الموسيقى ، ولذة الحياة العقلية أشرف من اللذات الشهوانية والغضبية ، ولا تتم اللذة العقلية على التمام إلا حين تصير النفس الناطقة فى الإنسان «عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل» . وهذا شىء لا يتحقق إلا للعارفين المتنزهين إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، وخلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا كما يقول فى الإشارات .

وهذه نزعة صوفية تبتعد بالإنسان عن الحياة الدنيا وتفصله عنها إلى الحياة الآخرة ، وهذه النزعة مخالفة لتعاليم الإسلام التى قررها الله فى كتابه العزيز حيث يقول جل شأنه : «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين» .

فهذه هى قصة الفلسفة الإسلامية بدأت بتأييد العلم ، والإعتراف

بالعقل،والنظر فى الإنسان كيف يفسر حقائق الكون وأسراره العميقة، وكيف بعد أن يهتدى إلى القوانين يطبقها على الحياة ليبلغ السعادة ويحقق ما يجمل به أن يكون عليه .

وانتهت بالابتعاد عن العلوم،والاكتفاء بما وصل إليه أقطاب المفكرين الإسلاميين يحفظون ما أثبتوه فى بطون كتبهم ، دون أن يكون لهم نظر مستقل يتابع الرقى والتطور ، فأسدلت الستار على آخر فصل من فصول رواية الفلسفة وقد خرت صريعة التعصب الذميم ، والجهل الشديد .

ونحن نرجو أن تكتب للفلسفة العربية قصة جديدة بعد أن بعثت بعثا جديداً على يد الثورة الكبرى فى مجتمعنا العربى .

وستكون قصة هذه الفلسفة الجديدة هى قصة فلسفة الثورة .

مراجع مختارة

لا نريد أن نشق على القارئ بالرجوع إلى كل ما كتبه الفلاسفة الإسلاميون أولا ، وما كتبه المؤرخون من دراسات عنهم ثانيا ، ولكننا ننصح ببعض عيون التآليف الفلسفية التي تعد جديرة بالاطلاع .

١ — كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

٢ — المدينة الفاضلة للفارابى .

٣ — النجاة والإشارات لابن سينا .

٤ — تدبير المتوحد لابن باجة .

٥ — حى بن يقظان لابن طفيل .

٦ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .

٧ — تهافت الفلاسفة للغزالى ، وتهافت التهافت لابن رشد .

٨ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — مصطفى عبد الرازق .

٩ — تاريخ علم الفلك عند العرب — تأليف نللينو .

١٠ — ISlamic Philosophy, by Ahmed Foad El. Ehwany.

١١ — تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف ديبور ترجمة الدكتور أبو ريدة .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٨٥/٧٧٢٥٨

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ٠٨١٨ - ٩



